

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Departamento de Lingüística General, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la  
Ciencia, Teoría de la Literatura y Literatura Comparada

DOCTORADO LITERATURA EUROPEA: PERSPECTIVAS TEÓRICO-CRÍTICAS EN EL  
ESTUDIO COMPARADO DE UN SISTEMA TRANSCULTURAL

TESIS DOCTORAL EN COTUTELA INTERNACIONAL  
CON LA UNIVERSIDAD PARIS.DIDEROT -PARIS 7

# Literatura e Interculturalidad: José Saramago, Claudio Magris y Albert Camus

JORGE PEÑA ARGIBAY

Director/a: D. Tomás Albaladejo Mayordomo  
D<sup>a</sup>. Claude Murcia

Madrid  
2012

Humanism, I think, is the means, perhaps the consciousness we have for providing that kind of finally antinomian or oppositional analysis between the space of words and their various origins and deployments in physical and social place, from text to actualized site of either appropriation or resistance, to transmission, to reading and interpretation, from private to public, from silence to explication and utterance, and back again, as we encounter our own silence and mortality.

(Edward Said, 2004: 83)

Le voyageur aimerait que le fleuve de l'histoire pénètre soudain dans sa poitrine, or seul un petit filet d'eau s'enfonce dans les sables de l'oubli où il disparaît [...] Assis sur cette pierre que les pieds chaussés ou déchaussés n'ont pas usée, il comprend tout ou croit tout comprendre, et cela lui suffit, tout au moins aujourd'hui.

(José Saramago, 2003: 64)

Dans l'attachement d'un homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde. Il est méprisable de dire que ce peuple n'a pas les mêmes besoins que nous.

(Albert Camus, 1958: 48)

## Agradecimientos

En primer lugar quiero expresar mi reconocimiento al profesor Tomás Albaladejo Mayordomo, director de esta tesis, quien desde el primer momento me ha orientado, apoyado y comprendido.

Asimismo merecen toda mi gratitud la profesora Claude Murcia, como codirectora de mi trabajo en cotutela internacional, por su confianza y la seriedad intelectual de sus ideas y, el profesor François Lecercle por su puntual generosidad.

Finalmente quiero expresar mis más sinceros agradecimientos a todos los que han colaborado de manera directa o indirectamente en la realización de este trabajo y de manera muy especial a mis padres desde el recuerdo.

## INDICE

RÉSUMÉ .....	5
INTRODUCCIÓN .....	27
Consideraciones previas .....	27
Delimitación de la investigación: Objetivos centrales y secundarios, Clarificaciones y Aclaraciones .....	32
¿Por qué hemos elegido a Claudio Magris, José Saramago y Albert Camus?.....	42
Estructura .....	44
Dificultades de interpretación .....	52
 Capítulo I. ACTITUDES PLURALES, LITERARIAS Y DE DIÁLOGO INTERCULTURAL .....	 59
1.1. Aportaciones culturales entre literatura y antropología .....	59
1.1.1. Modos de producción de la realidad .....	67
1.1.2. Transformación de lo real en palabra .....	70
1.2. Un discurso filosófico entrelazado entre lo escrito y lo oral .....	75
1.2.1. El grado cero de la escritura .....	78
1.3. La concepción creadora y su desarrollo práctico .....	84
1.4. La mirada literaria transversal y el macronivel metatextual .....	90
1.4.1. Escritura de condición metaficcional .....	91
1.4.2. Textos que tematizan el proceso creativo .....	95
1.5. El concepto positivo de la autonomía como principio de la moral .....	99
1.6. Parametros de lo propio y lo ajeno: el lector .....	106
1.6.1. La capacidad del lector para “descifrar” .....	109
1.6.2. La apertura del horizonte del lector .....	114
1.7. El hecho sociológico en un contexto de recreación intercultural .....	117
1.7.1. Estudio de una sociología comprensiva .....	118
1.7.2. La lógica simbólica: acción social .....	121
1.7.3. Simbolismos de carácter individual .....	123
1.7.4. Intersubjetividad y sociedad .....	128
1.8. Las experiencias existenciales: uno mismo y los otros .....	130
1.8.1. La configuración dialógica del yo .....	130
1.8.1.1. El principio dialogal .....	133
1.8.2. Tensiones y explicaciones de la identidad narrativa .....	136
1.8.3. El yo objetivado: apariencia y desvinculación .....	142
1.8.4. Una búsqueda muy personal: el bien y el espacio moral .....	144
1.8.5. La forma narrativa y su marco referencial .....	148
1.8.5.1. Equivalencia del personaje .....	152
1.8.5.2. El espacio de las diferencias .....	155
Conclusiones .....	157
 Capítulo II. INTERCULTURALIDAD LITERARIA. LA CREACIÓN NARRATIVA DE “TRES MODERNOS” .....	 162
2.1. ¿Cómo se escenifica estéticamente la interculturalidad en la literatura? .....	162
2.1.1. ¿Qué aspectos podrán analizarse al aplicar a la literatura el enfoque pluricultural?....	166
2.2. La triple consideración de la alegoría, la metáfora y la comparación .....	169

2.2.1. Apuntes alegóricos de primer nivel .....	179
2.3. Las acciones libres del individuo: Mersault ciudadano ejemplar .....	184
2.3.1. Visiones liberales de ámbito intercultural .....	194
2.3.2. Sugerencias para una teoría de convivencia intercultural .....	197
2.3.3. Contradicción cultural, causalidad y conveniencia moral .....	206
2.4. Trazos de novela psicológica: errores del pasado .....	215
2.4.1. Análisis introspectivo de las “emociones básicas” .....	220
2.5. Conmover la credibilidad e imaginación del lector por la actuación y por la escritura personal .....	229
2.6. Fronteras que funcionan como mediadoras de una misma mirada .....	239
2.6.1. Aproximación cognitivo-cultural previa a la “fotografía magrisiana” .....	244
2.6.2. Reflexiones sobre la escritura magrisiana y sus posibilidades .....	252
2.7. La teoría política en Ensaio sobre a cegueira y, L’ étranger .....	261
2.7.1. Compromiso compartido de tradición y convención intercultural .....	271
2.8. Éclaircir les descriptions géographiques, identitaires et linguistiques dans Danubio .....	280
2.8.1. Les territoires imaginaires de la frontière dans le Danube .....	287
2.8.2. Le point de vue utopique du Danube: itinéraire d’aller ou de retour? .....	293
2.9. Las figuraciones de la memoria y sus ironías en L’ étranger .....	303
2. 10. La alteración de perspectiva de unos creadores muy particulares .....	312
2. 10.1. Personajes e individuos sin atributos .....	318
Conclusiones .....	325
 Capítulo III. TERRITORIALIDAD ARTIFICIAL Y ESPACIOS INTERCULTURALES .....	330
3.1. Supuestos básicos .....	330
3.2. Humanitas sine confinibus: territorialidad en estado puro .....	332
3.3. Fragmentos olvidados de ideología contemporánea .....	340
3.3.1. Hábitos de civilización .....	345
3.4. Nuevos espacios de autoexamen del individuo .....	351
3.4.1. Los sentimientos defensivos hacia los otros .....	354
3.5. Reciclaje intercultural de los valores y sus aproximaciones .....	356
3.5.1. Valoraciones personales y sociales .....	357
3.5.2. La teoría de los valores culturales .....	361
3.5.3. Valoraciones de alto nivel aleccionador .....	366
3.6. Imágenes de cohesión espacio-intercultural .....	373
3.6.1. Diversidad de sentimientos hacia la comunidad .....	376
3.6.2. El lugar como origen del individuo .....	379
3.6.3. Otros ámbitos de análisis espacial .....	385
3.7. Cuadros de colonización en un marco de desarrollo común .....	388
3.7.1. Una cuestión de apariencias .....	392
Conclusiones .....	396
 CONCLUSION PARTIELLE .....	401
 REFLEXIONES FINALES .....	407
 BIBLIOGRAFÍA .....	423

## **RÉSUMÉ.**

La problématique de ce travail de recherche insiste sur l'étude de l'intercommunication entre la Littérature et l'Interculturalité. Il répond à sa question génératrice de savoir comment la deuxième ajoute la distance critique nécessaire à l'évolution de la littérature occidentale.

L'idée dominante est de mettre en question le terme de l'interculturalité dans une perspective pluridisciplinaire. Elle interrogera les marginalités créatrices de l'interculturalité en s'efforçant de tirer des lois générales explicatives des comportements humains. Le monde de l'interculturalité témoigne d'une appréhension communicative qui s'intéresse à tous les milieux sociaux et qui pour expliquer un individu se doit de décrire la totalité de son environnement.

On peut dire qu'il existe une série de signes qui articulent la relation entre la littérature et l'interculturalité, dirigés dans le projet de thèse à travers des oeuvres objet d'étude, ceux sont les appartenant aux auteurs José Saramago, *Ensaio sobre a cegueira* (1995), *Ensaio sobre a lucidez* (2004), Claudio Magris, *Danubio* (1997) et Albert Camus *L'étranger* (1942).

En suivant la narration des oeuvres sélectionnées, dans la production littéraire de chacun de ces auteurs je cherche à démontrer que l'étude de l'interculturalité n'est pas une réponse simple à l'exigence de créer des espaces de liberté intérieure, mais qu'elle est configurée comme une authentique stratégie spécifique justement réfléchie, comme une condition inéluctable de l'actuelle société.

La même perspective verticale caractérise l'autre idée majeure de l'étude: la fonction génératrice d'un réalisme littéraire qu'évoque un genre qui met en scène la réalité extérieure pour traduire une réalité intérieure, un langage au deuxième degré; à la rigueur, la représentation de l'espace peut même paradoxalement traduire une expérience intérieure du temps.

Je considère les liens extérieurs et intérieurs du texte littéraire et de l'identité culturelle, en soulignant que, pour la littérature, l'identité culturelle constitue un élément plus que dominant. Identifier sa culture signifie accepter son passé et l'adopter pour l'avenir; c'est utiliser les moyens de la tradition et les appliquer à l'ère moderne; c'est évaluer le présent par rapport à son passé: c'est se différencier de l'autre dans un contexte idéologique et culturel.

Pourtant, bien que ce premier constat nous éloigne d'une interprétation désabusée de la transformation fictionnelle de l'auteur, nous observons que les récits élaborent ce faisant une image fortement négative: la construction imaginaire de l'auteur, que nous allons explorer dans la partie suivante, met en scène son échec voire sa déchéance.

Il nous faudra par conséquent nous confronter à ce paradoxe et rendre compte de cette alliance contradictoire au premier abord entre, d'un côté, une dynamique en crescendo de la représentation et, de l'autre côté, un mouvement figuré de déclin.

Or, en associant les études génériques portant sur la présence fictionnelle de l'auteur, les travaux pragmatiques, linguistiques et sémantiques sur la fiction et les outils de l'analyse narratologique, se distingue dans les oeuvres du corpus une logique d'ensemble qui prouve que cette immersion de l'auteur dans la fiction n'est pas la marque d'un immobilisme de la littérature contemporaine: au contraire, elle engage un véritable travail de réappropriation de la figure de l'auteur en le soumettant à une double dynamique qui l'entraîne vers une forme de présence particulière.

On va essayer de préserver et d'exprimer cinq objectifs prioritaires d'investigation par les processus suivants: focaliser la relation de la littérature et l'interculturalité à travers de différents angles; vérifier que la littérature correspond à une nécessité créatrice, laquelle doit être satisfaite sous peine de diviser la personnalité, dans sa forme de mouler les sentiments et la vision du monde, « nous » organise et libère l'individu du chaos; compenser l'idée que l'interculturalité suppose un lest dans le travail littéraire des écrivains modernes, comme c'est le cas de José Saramago; alerter du travail instrumentaire de la littérature dans l'environnement interculturel, en

apportant un degré élevé de camouflage, dès qu'il peut compenser la restrictions d'opinions; stratifier les conflits de construction d'identité, dans un contexte de complexité symbolique de plusieurs pratiques culturelles.

Deux hypothèses fondamentales de travail: la première porte la représentation de l'autre, à mi-chemin entre un malheur de la modernisation et, un vieux préjugé de méfiance; la deuxième continue l'argumentation par rapport au concept de l'essence abstraite de l'homme et requiert que cette idée indéterminée, celle de l'homme aussitôt qu'homme, pourrait constituer un valeur supérieure à toutes les déterminations imprimées chez l'être humain de l'époque, le statut social et la possession nationale.

Dans cette étude, on a l'impression que l'autre peut prendre des visages protéiformes et que l'interculturalité est une question personnelle, singulière et unique, cachée parfois derrière le masque du même. Les problèmes de l'interculturalité semblent s'organiser autour de quatre séries d'interrogations: le littéraire et l'interculturalité, l'espace interculturel, le signe et les figures de l'autre, roman et interculturalité. Notre travail est divisée en trois parties.

Dans la première partie, on affirme qu'on ne peut pas concevoir un autre qui ne soit le possible du même. On réfléchit à propos de la polarité existentielle du moi aussi que mon ego, en arrivant à la question primordiale de leur réflexion: comment l'altérité se manifeste-t-elle lorsque je m'adresse à autrui ou lorsque autrui s'adresse à moi?.

Un tel examen passe par la description des conditions de la relation entre mon discours et le discours d'autrui, description qui commence par la distinction de deux configurations, le discours que j'adresse à autrui et le discours qu'autrui m'adresse.

Dans cette perspective, nous pensons que le langage nous permet parfois d'éprouver l'expérience d'une véritable altérité du sens. L'expérience de l'altérité du sens est une expérience de compréhension qui se présente d'abord sous une forme paradoxale.



Nous proposons d'affiner l'analyse de l'altérité, au moyen de «cet autre» (l'étranger), qui est celui qui n'est pas nous et qui est, peut-être, très différent de nous, mais qui mérite d'être découvert pour nous enrichir et se faire enrichir par nous. Mais c'est aussi, et d'abord, une autre forme d'altérité, celle, plus problématique, celle de l'amour du même.

Ce dernier développait une rhétorique si creuse qu'il fallait bien, pour exprimer une expérience « autre », différente, condamnée et par la morale et par les lois de l'époque, une langue autre: autre façon d'écrire, donc, entre lyrisme emphatique, crudité, symbolisme exacerbé et apparition de néologismes.

Les phénomènes d'intertextualité ne surprennent pas le lecteur; les narrateurs étant créateurs et critiques littéraires, ils présentent son expérience en empruntant des mots, des expressions, à d'autres écrivains, et ils utilisent les références culturelles du monde occidental, de toutes les époques.

L'intertextualité souligne encore le rapport à la culture et à la littérature d'un gouvernement et de ses complices. Les artistes, les créateurs, sont des noms auxquels s'attacher donne une certain prestige, car ces artistes, ces créateurs, sont admirés dans le reste du monde civilisé.

Le rapport de la narration européenne à ses intertextes se résume avec une tension entre les contraires. Les composantes personnelles (avant-textes, autotextes) s'allient aux composantes non personnelles (répertoire des mythes et des oeuvres particulières). Lire au plein sens du terme requiert donc le truchement savant des tiers; la perception des intertextes narratifs, par leur caractère allusif, devient plus que toute autre lecture un acte hautement socialisé.

Se dessine ainsi dans cette étude une constellation référentielle de l'altérité qui varie pour chaque livre. Étranges, différentes, ces réflexions relèvent aussi d' «autre» chose. Ce choc fait sens: c'est un choc de l'étrangeté.

Nous explorons la fonction de l'interculturalité à partir d'une image qui pourrait montrer ce que le langage verbal cherche à dire, et le pousser ainsi à le dire en

utilisant ses propres pouvoirs iconiques, en permettant au langage verbal de repousser ses propres limites. Le cadre pragmatique de l'incompréhension interculturelle serait marqué dans l'ambivalence montrée par José Saramago: se comprendre entre nous, personnages et spectateurs, se comprendre soi-même.

D'après nous, quand on est dérouté par la lecture d'un texte, une certaine incompréhension semble s'installer pour un moment. Plus ou moins grande, l'incompréhension de l'autre engendre le plaisir de la recherche, ou l'irritation de l'incertitude; au même temps, elle ouvre un espace de conjectures, elle suscite la conception d'hypothèses sur le sens.

C'est justement un titre ambigu qui va canaliser doublement les premières hésitations. La narration de Jose Saramago, *Ensaio sobre a cegueira*, témoigne une allégorie décrivant la situation d'un être humain qui aurait perdu toute liberté d'action dans une société libre. L'histoire d'aveuglement collective raconterait cette allégorie de la perte de l'humanité, mais du point de vue d'un peuple.

La notion d'interculturalité, agissant comme une force «créatrice», montre que le cas de Mersault peut ainsi se lire comme une tentative secrète de la part d'Albert Camus. Il se protège de son auteur prétendument omniscient en créant toute une série d'écrans faits de malentendus, de gestes ambivalents, de réponses faussement naïves qui font que Camus finit par «incomprendre» son propre personnage.

Dans cette vision consacrée aux relations entre le monde actuel et le monde de fiction, Mersault semble pris dans une situation d'interculturalité constitutive, celle d'une incompatibilité communicationnelle entre, d'une part, le point de vue philosophique de l'auteur Albert Camus et, d'autre part, le point de vue de cet individu.

Nous pouvons affirmer que le chercheur européen doit faire face à de multiples possibles malentendus: entre enquêteur et enquêtés, entre étranger et autochtones, parmi d'autres. Les personnes que l'enquêteur rencontre vivent dans une tradition où l'écriture joue un rôle très marginal, où l'on parle volontiers en visions allégoriques.

Pourquoi utiliser des visions allégoriques?. Pour faire durer le « plaisir » de la conversation, aussi pour construire la relation interpersonnelle (car l'allégorie introduit une sorte de devinette, ou de critique voilée). Elles peuvent indiquer la méfiance, faire naître la confiance et la renforcer (le maintien des liens sociaux), aussi l'art de bien parler (il permet de dire indirectement des choses « intimes »). Les visions allégoriques jouent un rôle social, qui est de critiquer au coeur de la solidarité et de fondement du lien social.

C'est justement en fonction des circonstances que la vision allégorique est choisie. Un langage de groupe se consolide à travers ce choix, de sorte qu'il apporte une identité claire à ses membres, renforçant du même coup l'identité du groupe (l'art de créer l'incompréhension).

Les visions allégoriques disent les choses sans masquer non plus l'incompréhension ainsi créée, voilà leur travail pragmatique: elles invitent les interlocuteurs à réfléchir sur le sens, à communiquer en tenant compte des autres, pour se comprendre soi-même et mieux comprendre les autres et le monde. La personne qui provoque l'incompréhension interculturelle peut en effet éclaircir ce qu'elle a voulu dire en utilisant une vision allégorique.

L'illusion du commun, de deux esthétiques partageant méthodes, influences, choix et refus, fonctionne encore à ce stade. Sans doute cette illusion est-elle nourrie par une incompréhension des enjeux.

Semblablement, si Claudio Magris souhaite échapper aux catégories « esthétiques », son travail trouve néanmoins sa justification au sein de catégories proprement artistiques. Une compréhension en partie illusoire aura des conséquences sur les choix esthétiques, lesquels seront à leur tour formulés dans le discours, jusqu'à la rupture et à l'exclusion mutuelle des deux esthétiques.

Le projet du texte d'Albert Camus consiste à cerner l'une des significations possibles de la notion d'interculturalité (qui ne se confondrait pas avec celle de non-compréhension de l'autre) dans une perspective de psychologie cognitive.

On part maintenant du postulat que la psychologie cognitive a montré que les connaissances enregistrées en mémoire à long terme, dites déclaratives, contenaient pour les parleurs d'une même langue, et de même référence culturelle, un noyau de signification commun.

La diversité des univers psychiques représentationnels, des modalités interprétatives des dispositifs discursifs impliquent que, pour éviter que la non-compréhension ne se redouble et qu'alors l'incompréhension de l'autre ne sidère l'esprit, il faut imaginer des « processus de traduction ».

Sceptique d'abord, nous défendons qu'il existe de situations bien plus fréquentes dans lesquelles on est constamment conduit à se demander si l'on (se ) comprend bien; ce sont les situations de communication multilingue, dans lesquelles se combinent une grande variété de langues dans la grande variété des cultures qui les sous-tendent.

Les auteurs nous dressent un message déformant: que l'incompréhension communicative est due également à une interculturalité d'ordre cognitif. Cette incompréhension de l'autre, peut apparaître comme quasiment insurmontable car elle provient des schèmes et contenus de pensée, de raisonnement et d'évaluation culturellement déterminés. Ce qui conduit les interlocuteurs à construire ensemble des « stéréotypes culturalistes ».

L'incompréhension de l'autre, cesserait désormais d'être le simple négatif de la compréhension, pour devenir le négatif de l'entente (accord). L'incompréhension n'est donc ni l'incapacité de comprendre, ni l'incapacité de se comprendre (désaccord), mais bien l'impossibilité de parvenir à un résultat commun (vers une pragmatique de l'incompréhension de l'autre).

La démonstration d'Albert Camus engage désormais à comprendre la position stratégique qui occupe en pragmatique la « présomption de communication ». S'agit-il d'une simple décision méthodologique?. Mais qu'est-ce qui, alors, est susceptible de la fonder?.

C'est ainsi qu'on parle tout à tour d'incompréhension interculturelle à propos de confusions qui sont liées: aux aspects phonologiques du message, aux aspects morphologiques du message, aux aspects syntaxiques, aux aspects sémantiques, aux aspects pragmatiques. Dans tous ces cas, on voit bien que par «incompréhension», on n'entend jamais autre chose qu'une absence (passagère) de compréhension de l'autre.

Il semblerait donc que, malgré le sentiment d'irréalité éprouvé par les «personnages» dans ces ouvrages, quand ils se sentent flotter entre imaginaire et tangible, quand ils perdent pied, dans un univers dont ils ne sont plus très sûrs qu'il existe en dehors de leurs fantasmes, l'incompréhension de l'autre soit une notion fondamentale. Seul le fait qu'elle est souvent cachée aux yeux humains, ou même que parfois ils la refusent, peut faire douter de son existence.

Dans la seconde partie, nous devons justifier notre choix de José Saramago, Claudio Magris et Albert Camus. Dans une approche initiale de ses ouvrages, *L'étranger* (1942), *Ensaio sobre a cegueira* (1995), *Ensaio sobre a lucidez* (2004) et *Danubio* (1997), nous avons été frappé par son ouverture extraordinaire à l'autre: l'étranger et la frontière.

Au-delà d'une lecture réaliste et comparative, et dépassant le fait proprement traductif, notre recherche est fondée sur une analyse linguistique du texte littéraire, qui vise moins à appliquer des modèles et des schémas qu'à mettre en avant la singularité du corpus.

Le discours comme fait linguistique descriptible constitue donc notre objet d'étude. Pourquoi les personnages parlent-ils, et autant?. Quel est l'intérêt de l'acte de parler dans un monde diégétique caractérisé par la prudence de dire, d'autant que les personnages sont représentés comme soumis et obéissants?.

Les formes de «discours rapporté» rendent compte d'une construction textuelle du personnage parlant; le discours direct singularise les personnages, mais il constitue aussi la forme privilégiée d'une parole intérieure et intime. Ainsi, le discours fait place

aux personnages jusqu'à l'émergence des formes verbales, exprimant une résistance à l'interlocuteur.

Ces différents rapports se localisent dans la réplique; néanmoins, le narrateur se concentre moins sur un aspect structurel interactionnel de l'échange que sur le rapport des personnages au discours des autres. Le discours représente ainsi une technique mobilisée au service du programme narratif: les personnages de ces quatre ouvrages se caractérisent par une obéissance qui se sait, puisque les signes d'une « résistance » y sont présents.

Claudio Magris analyse la rencontre de Magris-personnage entre l'Europe et le Danube, dans le sens d'un « faux mariage ». Plutôt que de voir dans ce voyage une mission ingénue, il faudrait sans doute y lire davantage l'ambiguïté qui, dès le début, caractérise l'entreprise amoureuse et la recherche de soi-même: une ambiguïté dans laquelle la ligne de démarcation entre le désir et le spirituel est assez tenue, ou même parfois indiscernable.

La réalité, le présent sont soumis au morcellement, à la perte. D'abord, de choses et des lieux. C'est donc alors que le poète est constamment en quête d'un monde situé dans le passé ; c'est celui de l'Age d'Or, dont témoignent les mythes et les légendes. Durant tout le voyage, l'Occident mythique ne cesse de se confronter à un Occident réel et décadent: «le berceau des peuples, n'est plus maintenant qu'une source desséchée».

Les monuments en ruine restaurés, sont aussi autre symbole négatif, car la rénovation vient alors effacer les traces de ce passé. Cette idée de perte en Occident est, pour le narrateur, inhérente à la politique extérieure européenne.

C'est ainsi que le voyageur commence « une quête d'hier sous aujourd'hui ». Suite à cette recherche, le narrateur peut fixer dans son oeuvre tout un monde de souvenirs, recomposer le passé dans le présent. C'est donc en essayant de remonter vers les sources qu'il peut se régénérer, et faire revivre ses propres origines. Le narrateur se donne lui-même la tâche de rétablir l'harmonie perdue.

Le type de personnages que Magris a créés dans son « voyage », leurs confrontations et leurs affrontements, permettent à l'auteur de se livrer à une réflexion sur l'Europe danubienne silencieuse en même temps que raciale. Magris parvient à la conclusion que le seul mode réel de connaissance réside dans ce concept désuet: l'âme.

Le récit devient ainsi un miroir et un reflet de la vision que l'écrivain a de l'affirmation et l'intériorisation de l'identité de l'Europe danubienne. On pourrait présenter l'économie générale des thématiques et la fonction des images en les considérant, ainsi que le langage qui les exprime, comme un code, défini comme «Quête d'amour, d'harmonie première, de cette image fluvial-virginale et pure toujours fuyante».

La présence de l'eau est très forte dans l'oeuvre Danubio. Rappelons ensuite la question à laquelle nous avons tenté de répondre: quelles sont les fonctions de l'eau dans l'oeuvre magrisienne?. Nous avons remarqué que l'élément aquatique, qui peut apparaître dans les textes sous une forme soit métonymique, soit métaphorique a de multiples fonctions. Les associations thématiques de l'eau sont nombreuses et le motif aquatique est lié aux thèmes majeurs de l'oeuvre: par exemple, l'érotisme, la création, l'enfance, la destruction et la mort.

L'analyse des différents emplois de l'élément aquatique, montre que cet élément peut également avoir, dans l'oeuvre, d'autres fonctions que la participation aux associations thématiques: il sert notamment d'élément structurant dans des textes spécifiques, et peut contribuer à créer une ambiance énigmatique, de par son ouverture vers l'inconnu, l'inexplicable et l'inconscient.

On pourrait même avancer que cette eau vaguement investie d'un sens plus profond peut établir, par son caractère mystérieux, la fonction narrative dans l'oeuvre magrisienne. L'eau a aussi une fonction unificatrice dans l'oeuvre de Claudio Magris, puisque l'utilisation récurrente des motifs aquatiques dans des textes très divers crée des liens entre ces ouvrages et contribue ainsi à la cohérence intratextuelle de l'oeuvre.

Même si l'on peut parler d'une « obsession aquatique » manifeste dans cette oeuvre, il fallait pourtant aussi souligner que la symbolique aquatique fait partie de la conscience collective, et de nombreux rapports intertextuels liant la thématique aquatique de Magris à celle d'autres auteurs ont été relevés.

Claudio Magris nous promène avec élégance et un certain art de suspense dans des lieux et des temps différents. Les points de vue changent, les lumières varient, les temps sont bousculés. Pas de volonté démonstrative, d'articulation chronologique des récits.

Deux conceptions concernant le peuple européen manquant et à venir sont en présence dans les livres de José Saramago. Une conception post-nationale qui tend à le dissoudre dans une humanité mondiale dont il serait l'étape préparatoire et comme la préfiguration de son organisation politique, et une conception qui tend à constituer en une grande Nation l'ensemble des peuples européens.

Dans une première partie, l'auteur explore progressivement l'espace de fuite, il constate que le sentiment d'appartenance suppose un minimum d'identité collective, dans le cas contraire on trouve des peuples qui «ne veulent pas ou plus vivre ensemble». Pour penser la possibilité de cette identité il propose deux arguments: l'identité est purement relative et l'identité est de l'ordre d'une ipséité.

Plus précisément, l'universel ne peut être atteint ou plutôt visé que dans l'ouverture propre à des peuples particuliers envers d'autres peuples particuliers, ce qui suppose la préservation de leurs traditions culturelles et la traduction de l'une à l'autre, ce qui implique à chaque fois un acte original créatif d'hétérogénéité, réellement inventif de soi à travers une fabulation où est engagé le meilleur des arts et des mémoires historiques propres à chacun de ces peuples.

Nous nous intéressons à la philosophie de la différence que Saramago oppose aux différentes philosophies de la représentation, Saramago trouve dans la transversalité une identification des individus sous l'autorité d'un trait commun ;



l'auteur revient à l'idée de «un peuple avant de vouloir ceci ou cela, doit posséder une volonté de vivre ensemble».

La communauté des individus a changé, notre proximité de voisinage fait penser à un discours de Saramago obsolète, néanmoins, ces sentiments politiques sont fragiles. Le cosmopolitisme ne peut donc être pour Saramago un sentiment qui permette de fonder une communauté politique. D'autre part, le patriotisme constitutionnel ne suffit pas.

Dans le même ordre d'idées, la thèse de Saramago conduit à mettre au coeur et au fondement du politique le jeu des passions, et principalement la peur, et l'espoir. Pour Saramago, la joie et la communauté spontanée, de portée universelle ou cosmopolitique si on veut, sont réservées aux seuls sages, qui forment une élite distincte de la multitude.

Cette communauté est éthique et non politique. La «République» qui a la préférence de Saramago est une démocratie libérale. Saramago, à la différence de ses prédécesseurs, ne recherche pas la légitimité de l'État, son fondement moral ou juridique. Tout le problème est donc d'arriver à penser comment s'articulent l'identité distinctive et la multiplicité propre à la multitude, en l'absence de tout contrat.

Le problème de Saramago, dans toute son étendue, est de savoir comment dans une doctrine qui se veut réaliste et radicalement immanentiste, on peut faire place à la fabulation, et à la fabulation religieuse. D'où, dans le cadre strictement politique, la possibilité d'un rôle politique positif de la religion, et même de sa nécessité sociale. La foi n'est pas à référer à la vérité mais à l'utilité sociale commune.

La fabulation politique est nécessaire, car dans les sociétés modernes d'hégémonie de la science, la fonction fabulatrice ne peut être laissée aux seules religions. Il faut que l'Europe, comme peuple à venir, si elle veut être une entité politique puisse, pour se constituer, assumer affirmativement, sans repentance, ni culpabilité, ce qui peut être revendiqué comme étant sa tradition commune, son « esprit », sa forme de spiritualité et ses valeurs propres.

Bizarrement, en affirmant haut et fort sa volonté d'ouvrir le texte pour y accueillir le mythe de l'avenir, l'auteur prétend que le retour au mythe qui vient remplacer la recherche d'une religion civile doit être compris comme une prise de conscience du rôle fondamental de la fabulation interculturelle. Ce qui devient caractéristique de la nouvelle configuration de la pensée réside dans le lien qui s'instaure entre le peuple, le mythe, et l'origine supposée de l'un et de l'autre.

Le peuple est pour Saramago avant tout porteur d'une destination « historique », et dans son être le plus intime il se trouve du côté du muthos, créateur de dieux. Il est possible que Saramago ait été national-socialiste un temps et même fort longtemps, mais que cette stigmatisation concerne sa philosophie elle-même, rien n'est moins sûr.

La langue, pour Saramago, n'est pas, n'a jamais été, l'expression d'une essence, le peuple, dans sa réalité nationale, est donc bien communauté de langue et de tradition. La réponse de Claudio Magris consiste à dire: ce qui se trouve au coeur de la question du peuple, du natal, de la tradition, concerne donc les rapports du territoire et de la déterritorialisation. Ce sont eux qu'il convient maintenant de déterminer.

Autrement plus complexe dans leur déploiement, l'image de l'Europe dans ce livre de Danubio est celle d'un univers étrange et familier tout ensemble qui, par sa forme circulaire et sa nature symbolique, est à l'échelle du monde qu'elle représente et duquel elle se tient à l'écart.

Tout se passe donc comme si la perception du monde européen revêtait dans le roman l'apparence d'un grillage qui isolerait l'Europe du reste du monde et la maintiendrait dans une immobilité cadavérique.

À cet égard, Magris s'arrête notamment sur l'indécision, le ralentissement et la répétition narratifs qui résultent du choix d'homodiégèse dans le texte. Ces traits caractéristiques y sont tous révélateurs de la façon dont le sujet essaie de se saisir en se définissant par rapport à l'autre.

Chez Claudio Magris, c'est l'autre, ou, dans ce cas précis, le personnage Magris, qui reste hors de la portée du moi narrateur incertain. Parallèlement, on perçoit dans le texte une distance imprécise ou très petite entre le moment où se déroulent les événements et le moment de la narration. Il en résulte une illusion de simultanéité: on a l'impression que le roman est entièrement narré au présent.

De même, au niveau thématique, pour nous « Magris-personnage » offre des exemples intéressants de la façon dont le Danube se sert d'oppositions binaires et de certaines notions spatiales pour mettre en scène la rencontre avec autrui. À travers son traitement de l'espace, Magris montre aussi, en le matérialisant, que le sujet n'est pas une substance autonome, mais une relation, et que l'expérience du monde n'est pas contenu qui se laisse résumer, mais contact avec le réel.

L'espace vide devient, dans Danubio, une métaphore-clé qui sert à donner une forme au sujet. Pour le « Magris-personnage », l'espace semble être un objet extérieur séparé d'eux et ayant ses propres caractéristiques intrinsèques. Pour le Magris-narrateur, leur propre nature et celle de l'espace qui les entoure se présentent au contraire comme des entités interdépendantes qui se définissent et se problématisent mutuellement.

Claudio Magris constate que la façon dont les personnages occupent l'espace de Danubio contribue également à leur construction d'identité. Grâce à l'optique spatiale, il devient possible de concevoir des entités opposées qui, respectivement, s'emplissent et se contiennent au lieu de s'exclure l'une de l'autre.

On peut dire que toute l'intrigue de Danubio tourne autour d'une thématique d'appropriation spatiale. Vide, déserte et d'une architecture sans prétention, la « maison danubienne » se présente au départ comme un espace plein de possibilités.

En d'autres termes, le narrateur donne à cette propriété la fonction qui est normalement celle de Danubio, et qui consiste à procurer de la clarté aux personnages qui l'entourent. Du même coup, l'intérieur du « fleuve-Danube » se transforme en un

véritable espace utérin. Cet abri sépare et protège les personnages à l'intérieur contre le chaos impitoyable auquel sont livrés les individus dans la rue.

Le rapport entre les deux composants d'une dichotomie comme « masculin/féminin » reste compréhensible et indéniable. Si le narrateur attache une telle importance au fait d'établir et de garder l'image de Danube comme son antithèse, c'est donc pour le comprendre, mais surtout pour avoir à sa portée la possibilité de changer de catégorie lui-même.

Explorant les conditions de l'intersubjectivité, *Ensaio sobre a lucidez* et *Ensaio sobre a cegueira*, ont plusieurs traits en commun qui, à notre avis, n'ont pas été suffisamment étudiés par la critique, par exemple en ce qui concerne la structure de leurs dialogues. Et plutôt que de relever du langage référentiel, les dialogues instaurent un mode indirect de représentation où les négations jouent un rôle crucial.

De même, en expliquant ce qui les distingue de ceux qui sont capables de s'aimer eux-mêmes, les voix narratrices de *Ensaio sobre a cegueira*, présentent l'amour-propre comme un réceptacle délimité qui s'oppose à leur propre espace ouvert, ou leur incapacité de se voir.

Dans la perspective de l'auteur, un trait constitutif crucial chez le sujet saramaguien est son invisibilité. Dans le roman *Ensaio sobre a cegueira*, l'invisibilité apparaît comme quelque chose de sécurisant. Le sujet se présente comme un sujet insaisissable qui ne se définit que négativement, ou comme un sujet qui n'en est pas un. Cette ambiguïté de l'oeil est un leimotiv dans *Ensaio sobre a cegueira*.

Au bout du compte, personne ne peut vraiment aborder l'autre, et chacun est condamné à vivre dans une sorte d'isolement sans issue. Selon cette lecture de *Ensaio sobre a cegueira*, c'est donc la fonction performative du discours qui permet aux interlocuteurs de s'approcher les uns des autres.

A cause d'une certaine disposition psychologique, le sujet de Saramago, d'après nous, souffre d'un manque essentiel qui déforme aussi bien sa conception de la langue que son rapport à autrui. Le sujet de Saramago cherche à éliminer l'altérité d'autrui. Ce

sujet reçoit cependant aussi une sorte d'identité superficielle du tournoiement de la réciprocité.

S'intéressant au rythme de la phrase, on peut dire que la syntaxe de saramaguienne est intentionnellement paradoxale au sens où elle veut à la fois montrer et cacher, ou parler et se taire, en créant un discours qui, face à un réel ineffable, ne l'altérerait pas plus que le silence. Les interruptions, les hésitations et l'entassement démesuré de la syntaxe nous permettent d'identifier facilement son écriture.

Des périodes longues et inachevées sont composées de mots ou de syntagmes coordonnés qui se ressemblent morpho-syntaxiquement, sémantiquement et parfois aussi phonétiquement. Tout se passe comme si le texte résistait au choix entre des termes alternatifs et équivalents. L'accumulation de termes coordonnés est donc ce qui constitue d'abord l'excès du discours saramaguien.

Un point fort du livre est la mise en valeur du rôle de l'incapacité des personnages saramagiennes à se faire comprendre. Cette incapacité est symptomatique d'une intersubjectivité manquée, ou impossible.

En ne respectant pas, apparemment, la bipolarité du dialogue, l'interlocuteur camusien parle à l'autre non pour confronter son propre point de vue avec celui d'autrui, mais pour éliminer toute divergence, ou pour renfoncer sa coïncidence avec lui-même plutôt que de se laisser défier par l'altérité de l'autre.

Ce qui donne sa force au livre de Camus, c'est l'audace qu'il a de matérialiser, de concrétiser un texte littéraire qui arrive à bouleverser le lecteur autant qu'il a bouleversé l'auteur. Il sera donc tout le temps tiraillé entre la fidélité à ses sensations propres et le besoin ou la nécessité de les communiquer aux autres.

Il semblerait donc que, malgré le sentiment d'irréalité éprouvé par les personnages camusiens, quand ils se sentent flotter entre imaginaire et tangible, quand ils perdent pied, dans un univers dont ils ne sont plus très sûrs qu'il existe en dehors de leurs fantasmes, la réalité soit une notion fondamentale; seul le fait qu'elle est

souvent cachée aux yeux humains, ou même que parfois ils la refusent, peut faire douter de son existence.

Loin de contenir que des reflets sans substance, il est un univers à part, rempli d'une vie propre qui rappelle la vie dans un pays étranger. Camus confère malgré tout une existence à ce monde, fût-il vide de tout, ce qui n'est pas une évidence. Le monde du réel, l'univers matériel, qui semble posséder par définition une solidité que n'a pas forcément le domaine des idées et des sentiments, est lui aussi générateur d'illusions.

Le monde qui est celui du roman d'Albert Camus, confirme ainsi par tous ses aspects (son décor et ses implications profondes, le dessin des intrigues et les grands mouvements de la vie intérieure, l'ambivalence de sa signification), ses correspondances avec l'univers du labyrinthe interculturel dont il a la complexité et l'aspect déroutant, mais aussi la richesse touffue et la narratif miroitante. Les péripéties de la vie de Mersault, les incidences qu'elles ont sur leur psychisme, ont confirmé la forme labyrinthique de leur trajet.

Dans la troisième partie de ce travail, la frontière est considérée dans son acception la plus tangible, c'est-à-dire celle qui délimite des territoires. Elle est analysée suivant les modalités de son marquage et des usages que les différents acteurs en ont fait ou voulu en faire. La recherche d'un espace commun entre deux personnes de traditions différentes et ayant vécu à des époques différentes que nous allons tenter ici n'est donc pas celle d'une uniformité excluant les différences.

L'habileté de Claudio Magris consiste à présenter qu'un monde sans frontières n'est pas un idéal de référence dans les textes européens anciens. La plupart d'entre eux, au contraire, établissent un lien étroit entre les fondements archaïques de l'ordre social et l'établissement de bornes, de bordures et de limites destinées à marquer et à dessiner les contours de l'espace social organisé et soumis à une même autorité.

Les bordures territoriales citées dans les textes anciens sont variées et de natures diverses: tracé des limites des cités et de la campagne qui en dépend; tracé des

limites du domaine royal et de celui des feudataires censés être ses remparts, mais surtout tracé fondamental entre «le peuple» européen et celui des peuples extérieurs.

En revanche, la présence des pôles de culture éloignés entre eux ne signifie pas pour autant qu'ils aient été inclus à l'intérieur d'une ligne frontalière homogène, et ne préjuge pas non plus qu'ils aient été enclos dans des limites territoriales strictement définies.

L'espace urbain, d'une manière générale, et le lieu de centralité en particulier, étant un construit social, il devait être envisagé dans son imbrication avec les deux autres dimensions mentale et matérielle qui le composent. Partant de ce constat, toute action sur les lieux de centralité étant motivée par les valeurs des différents acteurs urbains, attribue un sens nouveau à ces lieux.

Ainsi, les enjeux urbains des lieux de centralité perçus, conçus ou vécus englobent aussi des enjeux de représentations. Les lieux de centralité pensés et projetés par les aménageurs s'alimentent des représentations mentales et des idéologies de ces derniers. Et ces représentations modèlent à leur tour les représentations spatiales de ces lieux de centralité, tout en influençant, au même temps, les pratiques et par conséquence les rapports des usagers établis avec ces espaces centraux.

L'espace de centralité en tant qu'espace réel produit donc des représentations mentales qui guident l'action des différents acteurs urbains sur cet espace en lui donnant du sens et en lui associant des représentations et des images urbaines. C'est sur le remplacement spatial, un acte en pratique comme en représentation du rapport à l'espace de l'individu, que les analyses sur la mobilité quotidienne intra-urbaine ont convergé.

Le remplacement spatial serait un moyen de privilégier la fréquentation des lieux pour lesquels l'individu a déjà intériorisé les schèmes pour penser et pratiquer les lieux en question. Le remplacement spatial est provisoirement défini comme un déplacement géographique qui aurait pour principe de minimiser la distance socio-spatiale entre le

lieu de départ et le lieu de destination, afin de renforcer la familiarité cognitive du lieu de destination.

Une meilleure connaissance des récurrences quant aux catégories de lieux fréquentés et représentés par chaque groupe social devrait permettre d'affiner cette définition. Toutefois, lisibilité sociale et remplacement spatial montrent d'ores et déjà que l'accessibilité d'un lieu ne dépend pas uniquement des qualités physiques de l'espace. La relation entre les caractéristiques socio-spatiales de l'individu et celles de l'espace doit aussi être considérée.

En d'autres termes, il existerait une accessibilité socio-cognitive des lieux. Celle-ci doit être envisagée comme une modélisation plus précise de la lisibilité sociale de l'espace urbain. En effet, la lisibilité sociale s'appuie sur la "mesure" d'une distance socio-spatiale spécifique à des groupes sociaux pour une ville ou une agglomération dans son ensemble. L'accessibilité socio-cognitive correspond, quant à elle, à une "mesure" de la distance socio-spatiale entre un lieu spécifique de la ville ou de l'agglomération et l'individu.

Autrement dit, alors que la lisibilité sociale distingue les groupes sociaux en se référant à l'espace urbain dans son ensemble, l'accessibilité socio-cognitive distingue les différentes catégories spatiales de l'espace urbain (lieux) en se référant à la position sociale de l'individu, afin de comprendre ensuite les différences entre groupes sociaux.

D'autre part, on cherche à saisir dans quelle mesure la compréhension des processus de production des dimensions socio-cognitives du rapport à l'espace d'un individu contribue à cerner ces ségrégations sociales dans l'espace urbain.

L'ensemble de ces articulations a l'ambition de définir un cadre d'analyse de la dynamique du changement social qui ne ferait pas l'impasse sur les grandes régulations qui assurent leur pérennité aux sociétés humaines, tout en intégrant les dimensions matérielles de l'expérience humaine à cette problématique.

Par l'interrogation morale qui la parcourt, à partir du constat de l'échec de la rationalité « moderne » à s'élaborer sans dans le même temps chercher à disposer de la



nature des êtres et des cultures à des fins de domination, la thèse de cette habilitation comporte une dimension explicitement critique.

Cette dimension critique consiste à refuser de considérer comme allant de soi les formes de rationalité et les grands partages entre l'homme et la nature tels que les a privilégiés la « modernité ». Cette critique de la rationalité est la condition réflexive à partir de laquelle élaborer une réflexion sur les relations entre sciences, société et nature qui ne soit pas sous-tendue par des présupposés évolutionnistes ou ethnocentrés.

La distinction entre approche sociale et approche culturelle devient ténue dès lors qu'on n'envisage plus le couple « individu-social » comme un rapport dialectique et qu'on prend en compte les variations d'interprétation de la notion de culture.

Le projet d'une géographie interculturelle s'appuie donc à la fois sur des méthodes renouvelées pour comprendre l'espace des sociétés et sur une approche éthique qui analyse les effets sociaux de la production de savoirs. La conclusion affirme l'intérêt d'une géographie interculturelle s'intéressant aux faits de culture et son inscription logique dans le courant de la géographie sociale européenne.

Mais le travail de l'interculturalité n'est pas seulement dans la figure du «double», dans la représentation en forme de simulacre qui laisse apercevoir comment une réalité, une ville, une société, peut être autre qu'elle-même et comporter nécessairement un envers, qui est son identité retournée. Le travail de l'interculturalité est aussi dans sa ruine, dans sa déconstruction: aucun élément plus important que le territoire ou l'espace.

Les «utopiques interculturels» sont des jeux d'espace. Les événements d'origine de cette réflexion sur l'interculturalité se convertissaient dans leur développement temporel, en autant de raisons, non de l'interrompre, mais de ne point la signifier en la faisant passer dans la modalité du discours et du texte.

Avec le concept d'interculturalité on peut donc voir reconnue, semble-t-il, l'idée que le territoire, le peuple comme ensemble ethnique, doté d'une langue et de moeurs

déterminées, détenant des frontières dans l'espace, offrant une «demeure», constitue une force «germinative», une force créatrice et une force de résistance.

On conçoit que la position camusienne interdit à terme et en droit pour un peuple donné existant tout mode d'unité globale, toute stabilité et identité, toute possibilité d'assumer son passé, son histoire, ses «racines» en raison du procès incessant de minoration qui est toujours à effectuer, à recommencer.

La société des citoyens devient un espace sur lequel la minorité créatrice agit depuis les «pointes de création», de déterritorialisation ou de résistance qui ont été dégagées et qui occupent une position de marginalité par rapport au corps politique des citoyens.

L'histoire avance comme une «mouvement interculturel» et pour les peuples français et européens, les Grecs et les Latins en ont fourni le refrain, au service des oeuvres d'une différence profonde et créatrice. Le présent ne s'auto-fonde pas de lui-même dans une politique de re-commencement à zéro, entièrement tournée vers l'avenir, faisant du passé table rase. Le mouvement de l'interculturalité est caractérisé par la reprise, ou la boucle qui vient enserrer le passé pour s'en alimenter, s'en servir comme d'un tremplin, et le porter plus loin.

L'identité du peuple est donc une identité toujours dérivée, ouverte et toujours à reprendre et à refaire, et comme tel, il est le lieu d'entrecroisement des forces de déterritorialisation ou de territorialisation, à la fois distinctes, opposées et inséparables. Le fait de considérer en amont le concept d'espace de dispersion est susceptible de donner une dimension épistémologique de portée plus globale à cette aire qui, du fait même de sa diversité et de sa propension à développer ses spécificités, semble porter en elle les germes de la controverse.

Plutôt que de tenter de la définir en termes de continuités qui ne lui sont pas adaptés, plutôt que de l'enfermer dans une acception essentialiste qui isolerait des spécificités et qui réduirait la dynamique relationnelle au concept d'interculturalité, plutôt encore qu'une approche multiculturaliste soucieuse de syncrétismes, c'est au

contraire dans ce qu'il peut avoir de disparate, comme espace de dispersion, que le carrefour européen fait sens.

Négativement, une critique détaillée d'une tentative influente de réfutation a priori des thèses déflationnistes est présentée. Positivement, nous caractérisons d'une part une classe critique d'affirmations mettant en jeu la notion de « valeur » comme ensemble de moyens d'explicitier des contenus déjà implicitement acceptés, et nous introduisons d'autre part des considérations permettant de comprendre le lien entre la notion de « valeur » et les thèses relatives aux emplois légitimes de l'interculturalité.

C'est l'analyse des médiations instaurées par la «modernité» entre l'individu et la nature qui caractérise l'élaboration conceptuelle que nous proposons pour repenser la «rationalité» en évitant, autant que possible, ce que nous considérons comme des pièges idéologiques ou des impasses théoriques.

A travers les exemples proposés l'interculturalité apparaît comme un géoindicateur, un vecteur de transitions entre échelles territoriales, un fixateur des adhésions territoriales, un constructeur d'images, un mode de gouvernance. Au plan méthodologique, l'originalité de la démarche proposée consiste à revendiquer une appréhension empirique du thème de l'interculturalité, qui a généralement été abordé au cours de son histoire de manière spéculative.

## INTRODUCCIÓN.

### Consideraciones previas.

No trataremos en modo alguno en la línea argumental del presente trabajo, ciertas orientaciones enfrentadas entre sí o contradictorias, sino que todas ellas, en mayor medida unas que otras, influyen de manera notable en la correcta comprensión de la temática presentada, a modo de pseudo-ficción literaria, en las narraciones estudiadas.

Será por lo tanto necesario presentar en este trabajo una alternancia de enfoques psicológicos, sociales, y filosóficos, para abordar los diversos comportamientos y actitudes de los personajes literarios analizados. Escritores de diversas épocas y lugares de procedencia han abordado el tema de la interculturalidad, si bien desde una perspectiva bastante diferente a la que nos encontramos en las obras narrativas trabajadas.

Y a través del intento de comprensión de lo otro, buscaremos comprender mejor “nuestra” propia tradición. Este trabajo, de hecho, no es algo así como una invitación a la adopción de ciertas “ideas extrañas” (la referencia comparada al pensamiento de José Saramago busca conducir más allá de toda referencia estrictamente monocultural), sencillamente, parte de la convicción de que es imposible conocer los presupuestos de la propia cultura, si la única cultura que se conoce es la propia.

El auto-conocimiento es siempre dialógico; no cabe conocerse en directo, se necesitan espejos (“lo otro” o “los otros”) en los que poder ver lo que la falta de perspectiva y de contraste con respecto a uno mismo impide advertir. Este conocernos mejor a través del conocimiento de lo inicialmente diverso puede tener lugar en dos niveles fundamentales:

-El conocimiento de lo otro, nos permitirá tomar conciencia de que, más allá de las incuestionables diferencias, hay unas líneas maestras de sorprendente afinidad entre

las distintas culturas y tradiciones de pensamiento. La constatación de estas equivalencias estructurales (metafísicas, cosmológicas y antropológicas) entre tradiciones de distintos lugares y tiempos ha llevado a acuñar la expresión “*philosophia perennis*” o “*sophia perennis*”. La realidad de esta “sabiduría perenne” es el fundamento de todo verdadero entendimiento en un mundo intercultural.

-El conocimiento de lo otro nos permitirá advertir, por otra parte, que lo que muchas veces se considera “interculturalidad perenne” no es tal. En otras palabras: que gran parte del pensamiento de Occidente encuadrado bajo la denominación de “filosofía cultural”, y que se ha caracterizado por su pretensión de asepsia y universalidad -de ser el pensar per se o “el pensar” por excelencia-lejos de serlo, ha sido sin más un fenómeno privativo de cierto momento de la historia de Occidente y un pensar condicionado por presupuestos de los que pocas veces ha sido consciente.

En la medida en que este último está en la base de la cultura y de la civilización europea, ésta ha heredado su intrínseca pretensión de universalidad; ello, a su vez, ha definido el característico perspectivismo de Occidente: su tomarse, de modo más o menos consciente, como medida y modelo de todas las cosas y como referente último de cualquier otra cultura o civilización.

Para la conciencia reflexiva, para la autoconciencia del sujeto, el yo sólo puede vivenciarse como una isla de conciencia, limitada y separada. El yo es un extraño en el mundo (un mundo que, por ello, ha de conquistar), un extraño con relación esencialmente diversa de la propia voluntad ajena.

Son conocidas las aporías a las que aboca esta autoconciencia, que es el origen de la inveterada dualidad sujeto-objeto y desde la cual esta dualidad es insalvable. Estas aporías no son más que los grandes problemas a los que se ha enfrentado la conciencia intercultural (muy en particular, en tiempos recientes), sus grandes temas de reflexión: la posibilidad del acceso al otro como un tú.

Pues desde el yo concebido como sujeto, el otro es inevitablemente objeto. Incluso el yo para sí mismo, como hemos visto, es objeto (paradójicamente, su vivencia de sí como sujeto conduce a su propia objetivación) .

En la misma medida en que se cuestione la autoconciencia del sujeto descrita y se advierta que hay un modo de vivencia más originario de la propia identidad, que radica más allá de la dualidad sujeto-objeto y de cualquier otra dualidad, los problemas descritos se desvelarán como lo que son: pseudo-problemas.

No es de extrañar que los más profundos problemas “no sean problema alguno”, pues la filosofía se habría ocupado en gran medida no de problemas reales sino de problemas generados por la proyección de los condicionamientos duales que lastraban su propio punto de partida.<sup>1</sup>

Se advierte, en tiempos recientes, la necesidad de una inminente transformación en el pensar sobre el individuo. Se pone en evidencia la unilateralidad y deformación de la imagen moderna del mismo.

Frente a ello, se tiende a afirmar la primacía ontológica de la comunión del individuo con los otros hombres, del yo-tú frente al solipsismo y autosuficiencia del yo; se postula la esencial intencionalidad de la conciencia frente a toda ficticia dualidad sujeto-objeto, hombre-mundo; se sostiene la inseparabilidad del yo y su circunstancia; se considera que la trascendencia, el misterio, es la referencia esencial del yo.

Ahora bien, hay algo que estos intentos han solido pasar por alto: que la misma búsqueda de soluciones a las aporías modernas (el intento de restablecer la percepción humana en el plano del “yo-tú”, “yo-mundo”, “yo-trascendencia”) supone seguir considerando dichas aporías como problemas a resolver, y no como “pseudoproblemas” o problemas mal planteados.

Supone que no se han diluído aún los presupuestos de las mismas, y que, en definitiva, que el cuestionamiento de la imagen moderna de la interculturalidad no ha

---

<sup>1</sup> TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989.

arribado aún a los cimientos de esta imagen: desde dichos cimientos se sigue divagando.

Se cuestionan las diferentes opciones y, este cuestionar se nutre de un supuesto cimiento “común”. El cimiento base es la consideración de la persona individual, es decir, de la vivencia objetiva que el yo tiene de sí, como un absoluto –ontológicamente: una substancia-, y la consideración de la conciencia intencional (dual) como la forma más originaria de conciencia.

Indirectamente, todo ello supone que la razón, de nuevo, se ha erigido en referencia última; pues, como intentaremos hacer ver, sólo en el elemento de la razón, el yo es esto o aquello (un objeto, un yo individual y separado), y sólo la conciencia en su función racionativa –una función secundaria y derivada- es irreductiblemente dual.

Pasando a otro ámbito, aunque existen numerosos precedentes del tratamiento lingüístico de los textos literarios y de su estilística el avance de esta trabajo es precisamente adoptarlo para integrar el análisis tridimensional de las muestras en un marco semiótico-cultural contrastivo. Así, el enfoque temático y locutivo se completa con la conjugación de las aproximaciones discursiva (lingüística y crítica) y cognitiva.

Aplicar este marco convergente conlleva una serie de premisas:

- Considerar la literatura como cualquier otro texto, pero sin dejar de advertir las singularidades derivadas de la pertenencia a un género concreto, en este caso la narrativa o ensayo.
- Concebirla asimismo como reflejo de la cultura, y por tanto como parte de una semiótica amplia que agrupa otros muchos códigos. No se trata en modo alguno de orientaciones enfrentadas entre sí o contradictorias, sino que todas ellas, en mayor medida unas que otras, influyen de manera notable en la correcta comprensión de la temática presentada.
- Reconocerla como un conjunto de esquemas y espacios conceptuales que a nivel ideológico y cultural configuran los discursos individuales y colectivos con una

influencia bidireccional entre el sujeto y la sociedad. Será por lo tanto necesario presentar en este trabajo una alternancia de enfoques psicológicos, sociales y, filosóficos, para abordar los diversos comportamientos y actitudes de los personajes literarios analizados.

- Contemplar la narrativa como un modo de comunicación, relacionándolo con su comunidad interpretativa y con el lenguaje utilizado. Esta visión del texto como interacción social justifica el recurso de la atribución de imágenes y máscaras a individuos y, la consiguiente aceptación o rechazo de los mismos.
- Admitir que la expresividad creativa de corte intercultural del corpus utilizado es al mismo tiempo real y ficticia desde un criterio antropológico-cultural, ya que bajo ella late una vasta pluralidad (cuyos valores comunitarios específicos no siempre se representan en la propia narración) unida por una mundivisión similar y por la asimilación, selectiva y en diferentes grados, a la sociedad o comunidad urbana dominante.
- Mostrar cómo las realidades que constituyen el mundo intercultural compartido son, por dicha condición, inherentemente dialógicas, conversacionales (los estudios del discurso y la sociología interaccional). De este modo se persigue describir, interpretando, cómo el habla contribuye a configurar situaciones sociales, y cómo éstas a su vez constituyen los marcos interpretativos de aquélla.
- Insistir en el tratamiento de la identidad cultural y, en la búsqueda de la propia personalidad. Encontrarán una vía perfecta de manifestación en la literatura de carácter intercultural o autobiográfica. No deberá entenderse aquí la palabra autobiográfica en su posible acepción como género literario, sino que se referirá en principio a una forma de escribir, a un recurso fundamentalmente narrativo que permitirá al escritor indagar en sí mismo y descubrir cómo es su auténtica personalidad, al tiempo que del colectivo que pretenda representar.



Para encauzar estos propósitos, y ciertos problemas concomitantes, el trabajo recurre a varias rutas posibles de indagación que van desde el análisis cultural y sociológico, hasta la biografía colectivo-social y la etnografía institucional, adentrándose en el estudio de la vida emocional y el análisis del discurso.

Como consecuencia de lo anterior, este estudio consiste en una pluridisciplinariedad de enfoques, subordinada al análisis del discurso y eco de la actual etnocritica europea, por lo que en sus páginas se entrecruzan anotaciones de diferentes disciplinas. No puedo decir que sea multidisciplinario, sino más bien interdisciplinario, ya que no afirmaría que sea un producto que conjunte dos disciplinas, sino que implicó la utilización de una disciplina para observar a la otra.

El resultado de esto, desde un ejercicio interdisciplinar, puede observarse en tres vertientes. En primer lugar, se puede decir que existen problemas de las disciplinas que no pueden resolverse con los conocimientos producidos por éstas. En segundo lugar, se pudo apreciar que otras disciplinas tienen instrumentos de análisis que pueden servir para resolver tales problemas.

Esto no significa que tengan una observación mejor que la propia disciplina, simplemente que pueden observar otras cosas, dada su especialización. En tercer lugar, la aplicación de instrumental teórico en otras disciplinas permite -de alguna manera- validar o invalidar su utilidad como instrumento per se.

En resumen, valoraremos en qué consiste la dimensión intercultural y de qué consta. Su planteamiento como fenómeno de entrecruzamiento cultural, deja las puertas abiertas al análisis del otro partiendo de lo propio, insistiendo en la importancia de una distinción fundamental entre “lo propio y lo ajeno” en primer lugar, y “uno mismo y otro”, en segundo lugar.

**Delimitación de la investigación: Objetivos centrales y secundarios. Clarificaciones y aclaraciones.**

La investigación llevada a cabo en el presente trabajo responde a una hipótesis planteada a partir del estudio crítico de la narrativa europea, analizada desde un punto

de vista que gazantizase una posible evolución temática particular y específica que definiese los rasgos distintivos de la narrativa ficcional de José Saramago, Claudio Magris y Albert Camus, centrándonos única y exclusivamente en sus obras, *Ensaio sobre a cegueira* (1995), *Ensaio sobre a lucidez* (2004), *Danubio* (1997) y *L'étranger* (1942).

Estas relaciones plantean un estudio crítico que permite la comprobación de la repetición constante de un motivo estructural que determina la dirección argumental, el tratamiento y desarrollo de los principales personajes, el marco escenográfico que los contextualiza, así como el punto de vista desde el que se articula la enunciación: el tema de la interculturalidad.

La focalización de esta investigación se centra, tal y como se explicita en el título, en las nociones de Interculturalidad y de Literatura, para certificar los dos aspectos que definen una amplia producción literaria que parte de un modelo organizativo sobre el que se instaura una rebeldía más o menos consciente, en virtud de la personalidad de los individuos que la pueblan.

Si bien se beneficia de clasificaciones y ordenaciones de corte estructuralista, para simplificar los estudios críticos y desvelar pautas comunes, la orientación general es eminentemente funcionalista al concentrarse en la intencionalidad comunicativa (en la pragmática) de los fenómenos narrativos.

Pero, ¿qué teoría elegir para analizar un determinado problema en el ámbito intercultural?, ¿es el problema el que define la teoría?, o ¿es la teoría la que define qué problemas analizar?. Por ello, me pareció útil realizar un esfuerzo de comparación y evaluación entre teorías que fuera más allá de una mirada superficial.

Otros peligros de consideración, muy relacionados con el anterior, son la suplantación de identidades, y la apropiación de conocimientos. Ambos complican la labor de delimitación cultural y enturbian (a la vez que enriquecen) las condiciones de autenticidad y representatividad de las obras.

Por más de un motivo, los textos “mediadores” (corpus de análisis) podrían recibir la denominación de textos frontera, esto es, nacidos del delicado equilibrio que surge de la doble y compleja perspectiva autóctona, a la vez que europea, unen tradición e innovación.

Esta modalidad de mediación consiste en conectar al locutor con el lector moviéndose de una tradición cultural a otra y practicando una autocorrección y formulación continua de significados. El texto mediador intenta reeducar al lector y capacitarlo para comprender dos o más códigos o tradiciones de discurso.

Si nos remontamos a la teoría según la cuál todo discurso posee una orientación dialógica entre fuerzas sociales subyacentes<sup>2</sup> (es decir, se produce en él una interacción de significados que es parte integrante de un todo superior), entonces la mediación no ha de asociarse únicamente con los textos europeos, ni siquiera con las literaturas “autóctonas” en general, sino con cualquier acto de comunicación humano o enunciado que reúna a un emisor y a un receptor y donde exista intencionalidad por parte del primero de influir en el segundo.

A nivel histórico, la literatura europea ha iconizado su “presencia invisible” tanto como su mestizaje (cultural-literario-social). La mediación cultural de los textos frontera, así como su liminaridad entre lo oral y lo escrito, o su condición mestiza de escritura y silencio, complican su catalogación y apuntan hacia una situación de marginalidad canónica, que no es sino una manifestación de invisibilidad.

Pero no es ésta la única hibridación literaria representante del mestizaje territorial y cultural de las culturas europeas. Paralelamente, éste se deja ver en la heterogeneidad de géneros e influencias, y en la concesión de autoridad a todas las voces implicadas en el texto (polifonía textual o poliglosia) como rechazo a la dominación (univocidad) exterior.

---

<sup>2</sup> BAJTÍN, Mijaíl, Teoría y estética de la novela, trad. de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra, Madrid, Taurus, 1989.

Hechas estas salvedades podemos aportar algunas categorías que ejemplifican esta visión antagonista: individual/colectivo, bien/mal, orden/caos, cielo/tierra (horizontalidad/verticalidad), superficie/mundo subterráneo, propicio/desfavorable, amigo/enemigo, pasado/presente o futuro, oyente/lector, lugar concreto/cosmopolitismo y ciudad/comunidad, a las que hay que sumar los conceptos dominantes de ordenación espacial citados al tratar el sentimiento de arraigo/espacio local.

Indagando en la trascendencia comunitaria de las literaturas europeas, éstas pueden considerarse “principios de cooperación” que articulan necesidades del individuo, en concreto la de preservar una armonía personal, social, y territorial. Como todo “principio”, constan de dos aspectos: uno cultural y otro psicológico, que refuerzan la convicción de que los individuos y la naturaleza pertenecen a un mismo orden.

La conexión entre la literatura y los sentimientos de ausencia o de pérdida no es nueva ni debe ceñirse tan sólo a los círculos restringidos, sino que parece más bien corresponder a una necesidad universal de superar cualquier falta y reconquistar el devenir. Desde esta perspectiva, toda ausencia responde a la existencia de un referente transcendental y unificador que da inteligibilidad y poder al discurso intercultural. Dicho de otra manera: toda ausencia arrastra una presencia.

Pues bien, mi tesis es que en la relación entre literatura e interculturalidad existe una conexión proporcional entre los dos términos de una aparente contradicción, es decir, que cuanto menor es el conocimiento de la propia identidad, menor es el respeto por la diferencia y de ese doble oscurecimiento nace el rechazo “pseudo-premeditado” del otro, o lo que es lo mismo, la construcción de una falsa perspectiva de lo ajeno.

El uso práctico literario de la interculturalidad permite, por tanto, concebir y organizar un mundo moral de acuerdo con la libertad del individuo como supuesto fundamental, como dijimos, de esta capacidad racional.

En efecto, con el desarrollo de los presupuestos de la facultad creativa intercultural, podemos demostrar que la razón no sólo es capaz de conocer el mundo de los fenómenos, sino que está sobre todo facultada para determinar la voluntad y orientar la acción de los individuos de acuerdo con leyes morales de carácter europeo.

Más bien es una ausencia de tiempo, cuya aparente paradoja desaparece si entendemos que su secuenciación es causal y no cronológica. El pasado, significa una preeminente aproximación a la fuente originaria de las cosas, y el que dicha fuente sea anterior al presente es de importancia secundaria. Los seres se clasifican conforme a este principio de proximidad.

Si bien es cierto que las sociedades modernas propician el distanciamiento entre el individuo y la comunidad, en muchas comunidades de corte ancestral perviven literaturas que desempeñan un papel activo y crucial en su vida cultural y espiritual. Esta continuidad o revitalización se plasma en los esfuerzos de algunos escritores como Claudio Magris por su interés en la observación de “culturas concretas”.

El lector de obras con vinculación intercultural, se ve por tanto obligado a acometer una prolongada labor de documentación e incluso desaprendizaje si desea salvar escollos formales y descifrar metáforas culturales desconocidas en su medio habitual. Estimamos pues de vital importancia insertar toda esta literatura con planteamientos interculturales por medio, en un marco de intertextualidad e idiosincrasia formal.

La crítica literaria orientada al estudio intercultural presenta también dificultades de índole conceptual al debatirse entre dos extremos igualmente falaces: universalismo y exclusivismo. Tan ingenuo e indefendible es creer que “el arte es arte en cualquier parte”, lo cual permite a cualquier lector, por muy sensible y bienintencionado que sea, sesgar las diferencias culturales específicas que configuran una obra como arte en una comunidad pero no en otra, como pretender que el conocimiento de una cultura esté únicamente en manos de sus miembros.

Señalaremos la existencia de una coherencia europea que demanda una nueva lectura, a modo de palimpsesto. El corpus de obras literarias seleccionadas conforma pues un palimpsesto europeo con diferentes lenguas, diferentes voces, diferentes vías de representación que piden ser interpretadas como capítulos de un mismo libro, o como una sinfonía en la que se entrelazan y contrastan.<sup>3</sup>

Este concepto de texto no solamente amplía el área de influencia geográfica comúnmente asignada a cada una de las literaturas europeas (en realidad éstas son a la vez locales, nacionales, internacionales, e incluso adquieren dimensiones hemisféricas), sino que rompe (de forma puntual) además con las tradicionales presentaciones de la noción de género literario.

Por otra parte, se hace imprescindible replantear nuestra definición de literatura en su ámbito de influencia intercultural, que a diferencia del modelo tradicionalmente europeo tanto disocia estética de funcionalidad: consideramos la actividad literaria no como un mero entretenimiento cerebral y conceptuamos el arte literario como objetos o eventos que consiguen interpelar directamente nuestro sentido estético, pero con una finalidad práctica.

La idea europea de literatura, sin embargo, aún a ambos parámetros y encuentra belleza en todo aquello que resulta útil en la vida cotidiana, a pesar de que sea cuestionable que exista hoy día una estética “específicamente europea” o bien, percibamos una sensibilidad literario intercultural no única, un apartheid estético que trasciende demarcaciones geográficas y estilos de vida.

Los tres parámetros que rigen nuestras taxonomías literarias, lengua, territorialidad y cultura, resultan insuficientes, a la hora de definir la literatura europea de carácter intercultural. Hablamos de literatura alemana, francesa o rusa apoyándonos en sus lenguas de difusión o en sus confines políticos, pero en el caso de la literatura europea no existe una lengua común.

---

<sup>3</sup> TODOROV, Tzvetan, *Crítica de la crítica*, trad. de José Sánchez Lecuna, Barcelona, Paidós, 2005.

Así, la literatura plantea un triple reto para la búsqueda intercultural: es un medio eficaz para combatir estereotipos y de ese modo cambiar la realidad, constituye también un apreciado factor de visibilidad que resalta la presencia de una comunidad concreta dando a conocer su visión y sus voces, y brinda al autor la oportunidad de ejercitar y llegar a dominar técnicas narrativas y elementos estilísticos no convencionales, que coexisten junto a las formas tradicionales y son susceptibles de ser incorporadas a la escritura creativa personal y generar la práctica cultural híbrida o intercultural.

En este sentido, puede afirmarse que todo escritor de corte intercultural es un activista, ya que, abierta o sutilmente, en la literatura que produzca latirá una protesta contra la apropiación, reificación, y marginación de las que han sido objeto sus propios personajes, aunque el espíritu creativo y de la improvisación sobrepase con mucho cualquier deseo de venganza o acción política desmedida.

El individuo integrante de una sociedad bien consolidada en sus normas y valores intrínsecos, cobra paulatinamente conciencia de su “figura”. Se ve a sí mismo como elemento integrante de un colectivo, de una realidad social concreta, y frente a ella intenta afianzar su propia individualidad. Esta situación adquirida conduce a un choque socio-cultural, en el cuál la interculturalidad encuentra campo de creatividad como superación de una realidad histórica europea por momentos debilitada.

Son objetivos centrales a la presente investigación:

- ✓ Ofrecer un panorama sintético y sincrético de la narrativa europea manejando una perspectiva que arranca de la filosofía intercultural (pluridisciplinar y contrastivo dentro de la cultura europea) que complemente el camino de futuras investigaciones.

- ✓ Incidir con énfasis en el papel constitutivo del lenguaje en la formación del sujeto, así como la integración de ideas procedentes de la filosofía, la literatura o la lógica.<sup>4</sup>
- ✓ Elaborar un estudio tridimensional (discursivo, lingüístico-crítico y cognitivo) de la narrativa de los autores europeos, insertándolo en su contexto antropológico-cultural y sociohistórico y adoptando un enfoque funcionalista que trascienda las tradicionales descriptivas formalistas. Esbozar con él una pragmática cultural que ayude a desentrañar la intencionalidad comunicativa y el comportamiento discursivo del colectivo.
- ✓ Demostrar, mediante su recurrencia y metarreferencialidad en el texto de Claudio Magris (*Danubio*), la importancia del concepto de viaje en la narrativa y mentalidad europeas, comparando sus connotaciones ideológicas, cotejando los roles viajeros, dirimiendo el peso temático de los desplazamientos forzados por la colonización de corte ancestral y los debidos a la idiosincrasia local, y escrutando las tácticas discursivas y cognitivas empleadas en el contradiscurso de desobediencia y acercamiento simultáneos a la sociedad dominante.
- ✓ Clarificar que el deseo por conocer al otro, no persigue objetos en compensación por un objeto perdido original, y las sociedades no interaccionan intercambiando un único valor. Este deseo es conexión, y continuamente crea nuevos objetos. Y la política (como opción de “vías de contraste”) no es la mera distribución del poder y la propiedad, también ha de ocuparse de lo que se invierte y genera un interés.
- ✓ Conciliar las diferentes perspectivas literario-interculturales con apoyo en la etnocrítica europea y en un marco teórico occidental que haga comprensibles y clasificables los hallazgos al académico y al lector no tan iniciado.

---

<sup>4</sup> Coincidimos en una visión ideológica de todo uso del lenguaje y en destacar el dialogismo y la intertextualidad de la producción literaria (Bajtín, 1989).



- ✓ Dar una imagen del discurso narrativo de los autores estudiados como proceso y no como producto acabado, principalmente en la construcción de identidades culturales, ya sean personales o de grupo.
- ✓ Interpretar los sentimientos que las individuos desarrollan hacia los lugares donde nacen y viven, y la función que estos lugares pueden llegar a cumplir en sus vidas.
- ✓ Ampliar las maneras de entender el análisis intercultural: la interculturalidad como ciencia y, como modo de aproximarse a los textos de la cultura.
- ✓ Llamar la atención, sobre el discurso de los escritores seleccionados, haciendo hincapié en su posición como “sujetos creadores” en resistencia sin abandonar la apertura al diálogo. Prestar atención a los modos de expresión de las identidades descoloniales y al alcance del ensayo como práctica social, discursiva y textual en mediación con la sociedad dominante, contribuyendo con todo ello a la opción de una territorialidad que funcione de “espacio común”.
- ✓ Analizar la complejidad del actual concepto de territorialidad, e intentar formular definiciones de otros conceptos aleatorios, en beneplácito con la idea de servicio comunitario propia de la mentalidad europea.
- ✓ Exponer los principales conflictos metodológicos que suelen plantearse (autenticidad, fragmentación, traducción, representatividad canónica), así como los enfoques teóricos más utilizados en el estudio intercultural (biográfico, antropológico, formal, temático, geográfico, reivindicativo, estilístico y cronológico).
- ✓ Conocer las razones por las cuáles un determinado punto de vista es adoptado por una tradición, al mismo tiempo comprender que existen otras. De hecho, una tarea importante de la “opción intercultural” es la de subrayar las diferencias entre las tradiciones filosóficas, siempre con la mirada puesta en un “espacio común”.

- ✓ Indagar cómo podemos acercarnos a la comprensión del otro, después de “nosotros mismos” y de una tradición diferente, después de la propia: se necesita un billete de ida y vuelta, salir desde la propia tradición para entender desde el interior otra diferente y volver a la propia para entenderle mejor.
- ✓ Constatar que la experiencia del individuo de resarcirse en el mundo que habita sobrepasa la diversidad de culturas y de tradiciones, al tiempo que es común a todo hombre. La filosofía comparativa o intercultural sobrepasa las fronteras de la cultura y de la lengua en la medida en que intenta encontrar una base que permita comparar diferentes tradiciones filosóficas.

Son objetivos secundarios:

- ✓ Manifestar como se exterioriza la importancia del moi dans le monde, por encima del simple moi. Una experiencia profunda no es posible más que dentro de una plena consciencia alrededor de la dicotomía “sujeto-objeto”, sino el mundo sería abrazado como objeto. Gracias a esta plena consciencia, el individuo tiene la sensación de estar ligado al mundo, de experimentar su mundo.
- ✓ Clarificar otras nociones secundarias que aglutinan el problema eje de la investigación, como son sociabilidad y discurso.
- ✓ Dar a conocer cómo las metáforas espaciales y el destino anhelado del viaje se imaginan y representan como espacios que definen campos semióticos relevantes en el discurso, como fuerza de cohesión social que forja personalidades y objetivos vitales y conforma reductos discursivos de resistencia y acogida.
- ✓ Identificar las significaciones entrelazadas (que reemplazan a los signos aislados), que conviven con el individuo en su pasado (historia), que supuestamente dan sentido a su existencia. Esta significación no está determinada siempre en el texto, viene dimensionada por el lector, a través de su trabajo hermenéutico. Esta descodificación no se hace arbitrariamente.

¿Por qué hemos elegido a Claudio Magris, José Saramago y Albert Camus?

El utilizar un texto que tiene el viaje como origen y destino de su creación, nos propone la exploración de dos dimensiones: la estructural o sistemática, que postula su existencia a partir de una teoría del discurso literario y la histórica o pragmática, que induce a constatar su presencia en cierto periodo histórico.

Claudio Magris consigue convencernos de que el viaje ofrece una posibilidad de conocerse mejor a sí mismo, encontrando semejanzas y similitudes con el otro, un modo de buscar la respuesta sobre la esencia de la vida humana, de valorar la herencia de los antepasados, incluso cuando esta herencia se nutra de aspectos negativos.

Sea como fuere, la metáfora del palimpsesto (mencionada anteriormente), al igual que la imagen insinuada por Claudio Magris, consistente en pequeñas historias vertiéndose como afluentes en un río literario más caudaloso, sirven para que escritor y lectores compartan la tarea de examinar el pasado y afirmar las culturas nativas en el futuro, liberándolas de concepciones distorsionadas y estereotipos históricos.

El trabajo de Albert Camus muestra, que el concepto abstracto de tiempo se traduce en metáforas espaciales. En la relación objetiva que mantiene con el mundo, el individuo se siente un sujeto separado del resto del mundo por la barrera de la piel. De esta forma, asume instintivamente una identidad como punto fijo, de forma que el tiempo, acontecimiento que sitúa fuera de sí mismo, discurre, fluye, se mueve con respecto a su posición fija.

Las experiencias de estiramiento y contracción del tiempo, equivocadamente denominadas “subjetivas” hacen posible la percepción del tiempo en varias dimensiones a la vez, facilitando los “viajes internos” o procesos de introspección.

La intervención de Albert Camus en el discurso psicoanalítico nos recuerda que no podemos reducir la alteridad a la diferencia social o étnica. Él siempre ha insistido

en la fundamental “inhabitabilidad” del mundo del otro, excepto quizá a través de la escritura, en una ficción que nos permita dejar de lado el proceso imaginario habitual.

Veremos cómo José Saramago y Albert Camus, aplican a sus escritos el llamado “efecto de distanciamiento” como fiel expresión del nuevo papel del individuo frente a su entorno social inmediato y también frente a sí mismo. Se ocupan de reflejar esta temática, abogan por una forma de creación literaria que gire de un modo absoluto en torno al individuo, al sujeto, si bien éste deberá ser así mismo entendido como un ser social con una hostil, aunque necesaria, implicación con su entorno.

Desde nuestro punto de vista, es posible una interpretación más consistente de suposiciones políticas a partir, precisamente, de la fundamentación moral y del legado ético. Conviene tener presente, en este sentido, que la filosofía política tanto de Albert Camus como de José Saramago genera polémica, la cuál se sustenta en la discusión en torno a algunas de sus ideas particulares como, por ejemplo, su perspectiva al derecho de rebelión y su distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos.

Una idea que habremos de destacar al respecto es el vínculo que establecen los escritores del corpus entre libertad y justicia pública. Nuestro propósito es buscar desarrollar la idea (entre otras), de que la libertad es una (unidad absoluta en cuanto principio de un sistema) y de esta manera subrayar el papel central que guarda el proyecto de *L'étranger* en el pensamiento camusiano.

El énfasis de “nuestros” escritores en el papel constitutivo del lenguaje en la formación del sujeto, así como la integración de ideas procedentes de la filosofía, la literatura y la lógica, han hecho que sus teorías fuesen indispensables para cualquier aproximación a áreas de la crítica cultural contemporánea.

Su estilo (de los tres autores), exhibe una polifonía verbal y niveles heterogéneos de conceptualización que juegan un papel esencial en su discurso, un discurso que aspira a imitar la opacidad del inconsciente dejándonos flotar en un denso mar de palabras que ponen de manifiesto la presencia del lenguaje como medio.

Esta densidad estilística no está pensada para erigir una barrera entre texto y lector, pretende estimular la curiosidad de los lectores, su conciencia de la función de las digresiones gramaticales o la equivocación.

El lenguaje no se entiende de manera instrumental como mero medio comunicativo, sino como un medio activo de interacción cultural. A partir de aquí puede surgir el pensamiento crítico, un sentido ético o político de la agencia subjetiva, y una nueva manera de entender la práctica analítica en tanto que cura hablada.

### Estructura.

Una vez definido y delimitado el objeto de estudio, la investigación se desarrolló en varias fases sucesivas. Dada la amplitud del tema propuesto, así como los diferentes puntos de vista sobre el mismo ilustrados por los personajes de las novelas, y de sus autores buscamos un punto de vista “socio-identitario” que garantizase una posible evolución temática particular y específica que definiese los rasgos distintivos de la narrativa ficcional e intercultural desarrollada.

Este trabajo doctoral se encuentra dividido en tres bloques: 1) Actitudes plurales, literarias y de diálogo intercultural; el diálogo intercultural; 2) Interculturalidad literaria, la creación narrativa de tres modernos; y, 3) La territorialidad artificial y espacios interculturales. Se atraviesa así el itinerario diacrónico, (historia de desplazamientos territoriales, espirituales o culturales), y sincrónico (viajes interiores de empoderamiento personal y colectivo) de los escritores, diseccionándolo transversalmente y aunando la mirada de las diferentes culturas.

En la primera parte, que tiene un carácter general y funciona como marco teórico del conjunto de los trabajos narrativos, las particularidades analizadas giran en torno de lo que hemos denominado “el diálogo intercultural”. La esencia de éste concepto reside en el planteamiento de que la relación literatura-interculturalidad, ya sea como testimonio, refiguración intelectual, evasión o crítica de la sociedad en la cual vio la luz, conlleva implícita o explícitamente una enorme sabiduría que es indispensable ponderar y rescatar.

Los temas tratados en esta primera sección, la identidad narrativa, el hecho sociológico en un contexto de recreación intercultural, la configuración dialógica del yo, la capacidad del lector para “descifrar”, el concepto positivo de la autonomía, o el diálogo cultural entre literatura y antropología, entre otros, nos aportan valiosos elementos para la comprensión del saber intercultural. Se enumeran y comentan sus características más sobresalientes, relativas a su estilística, a su finalidad y, a su bagaje general.

Por interculturalidad me refiero pues, por un lado, a una serie de unificación de postulados teóricos, de la literatura como expresión de cruce, de la frontera y del hibridismo con el que está construido el individuo. Por otro lado, la interculturalidad se manifiesta como “una voz”, en principio reprimida por la de la razón, llena de analogías, de diferencias y relaciones entre grandes sistemas culturales, pero que, no obstante, reclama a toda costa ser escuchada.

Se presentan los enfoques con los que desde la crítica occidental se puede acometer el estudio de la interculturalidad, detallando sus pros, contras, y salvedades (biográfico, antropológico, formal, temático, geográfico-cultural, reivindicativo, estilístico e histórico).

Posteriormente se concluye el enmarque cultural preliminar y se circunscribe el foco de la investigación. Ésta se ciñe a su labor destructora de estereotipos y acuñadora de una identidad basada en el patrimonio mítico y en metáforas ancestrales, sin olvidar las vindicaciones alegóricas y de género, los modos de conocimiento alternativos a la visualidad típicamente europea, ni otros fundamentos adicionales.

Se previsualiza la estilística de la literatura tradicional contemporánea y se ahonda finalmente en sus aspectos locutivo e ilocutivo, iniciando el análisis pragmático de sujetos y destinatarios narrativos y de la relación comunicativa intercultural generada por los actos de habla de aquéllos, poseedores de un marcado carácter multivocal.

Con este primer bloque, se sintetiza la relación entre literatura e interculturalidad, presentando a la primera como un modo suspensivo de la palabra, una vez que introduce circunstancias problemáticas en la experiencia del mundo, manifestándose como portadora de la “falta de consenso”. Se apuntan asimismo, una serie de recomendaciones y advertencias necesarias para poder apreciar con posterioridad las obras del corpus en toda su dimensión.

En la segunda parte, la referente al saber novelístico, recuperamos las tesis expuestas por José Saramago en sus libros *Ensaio sobre a lucidez*, y *Ensaio sobre a cegueira*, y probamos su eficacia y luminosidad en el análisis concreto de diversas obras literarias. Se trata, de extraer la mayor sustancia posible, en términos filosóficos, políticos y sociológicos, de *Danubio*, de Claudio Magris, *L'étranger* de Albert Camus, así como de los mencionados libros de José Saramago.

Resulta cierto que nuestra lectura de estas novelas, al subrayar los factores sociológicos, políticos y filosóficos en ellas contenidos, está soslayando otras posibles interpretaciones (la religiosa, la cultural, etc., igualmente válidas) así como el tratamiento específico de sus aportaciones en el orden estético-formal.

Los tres mundos narrativos, tan diferentes en varios aspectos que los harían en principio incomparables, caen de alguna manera fuera de los parámetros de lo que comúnmente se entiende por racional y normal. Sus rarezas rebasan la capacidad intelectual de los protagonistas que pretenden a toda costa, e infructuosamente, darles coherencia. La interculturalidad impregna sus narraciones siempre desde una perspectiva de encuentro con el otro y, de apertura de fronteras hacia lo heterogéneo, como iremos comprobando a lo largo del presente trabajo.

¿Qué unifica entonces, estas cuatro novelas junto el devenir histórico de Europa, representado por el Danubio con su fluir de fronteras?. La respuesta varía, por supuesto, en cada novela y en cada momento histórico. En todos los casos, sin embargo, representa en principio una oposición, una antítesis que, en mayor o menor medida, tiende a disolverse.

Paralelamente, en la historia político-institucional del continente, la voz de la recta razón ha sido tradicionalmente confrontada con las “voces locas”, que provienen de la inmigración, del hibridismo o de la diversidad. Es aquí en donde radica nuestro interés de estudio, en un campo minado de sentimientos diversos, interculturales.

Ni en la novela ni en la historia europea del siglo XX los alcances significativos y valorativos de la interculturalidad son fijos: antes bien, éstos se encuentran en una constante movilidad que resulta, en buena parte, del locus tempo-espacial, ficticio o histórico, de su enunciación.

Este nuevo y fluctuante campo significativo, que surge de la propuesta integradora de los narradores ficticios, como así también de las voces no oficiales de la historia europea, se equipara a lo no científico, no oficial, no convencional, no lógico.

La escritura de estos autores, proporciona un cuerpo, una consistencia tangible al mundo de las ideas, de los sentimientos, de la historia. Hace que los personajes que, a lo mejor, se quedarían en nuestra memoria como simples nombres, cobren vida, tengan hábitos y pensamientos, actúen con verosimilitud sobre un escenario real, dentro de la Historia con mayúscula, cada uno con su historia personal que la de la otra es reflejo y cumplimiento.

Las tres variables novelísticas en relación a las tres variables histórico-geográficas destacan una presencia en común: la perspectiva y la voz de la interculturalidad europea. La interioridad más o menos desequilibrada de los protagonistas, intensificada por sus enfrentamientos con una sociedad urbana convulsionada y en proceso de transformación, les permite vislumbrar la posibilidad de un nuevo orden vital fuera de lo común.

Se trata de una alterada perspectiva focalizadora del mundo del relato que culmina con la adquisición y proclama de una singular sabiduría en tanto no implica el conocimiento de verdades sino de extraordinarias posibilidades.

Las referencias a la evolución cronológica de los temas y la constatación del empleo de la intertextualidad como recurso literario ampliamente favorecido por



Magris han condicionado enormemente su perspectiva analítica intercultural en Danubio. Así mismo, su preocupación por detallar las diferentes maneras de percibir el tiempo y de medirlo, su persistencia en reflejar las etapas de tránsito en el desarrollo de su viaje por la Mitteleuropa, y, finalmente, su interés por analizar el pasado europeo y la importancia concedida a la necesidad de valorar la herencia cultural, son rasgos característicos en la narrativa de este escritor.

La literatura de viajes favorece el conocimiento de sí mismo y de los otros, por lo que se relaciona estrechamente con la identidad, atributo de todo individuo y de todo grupo humano, que en primera instancia se define por el criterio de autoadscripción y por la aceptación social de la misma; pues la forma en que la propia identidad se constituye y problematiza pasa a través de su confrontación con la alteridad.

José Saramago, por su parte, reflexiona sobre como el concepto de identidad del ser humano está relacionado con su dimensión social. Nos presenta personajes que son contruidos por las percepciones de los otros, lo cuál implica que para este autor la identidad del ser está fundamentada en la percepción y en la capacidad de ficcionalización del otro.

Con estas consideraciones en mente, podemos constatar que el mundo de José Saramago está centrado en la interacción que mantienen todos sus personajes (además de reflexionar y pensar por sí mismos, los personajes de Saramago también son pensados por los demás), en el poder creador y destructor del lenguaje, en la importancia de las relaciones humanas y en la vigencia de las normas sociales como fórmulas para regular la convivencia entre los seres humanos.

Con Albert Camus en su obra *L'étranger*, la perspectiva intercultural se focaliza en la percepción que el lector tiene de la pasividad o dinamismo argumentales, a través del efecto inmediato de la insistencia por reproducir las reflexiones de los personajes, la cuál está íntimamente relacionada con las características psicológicas de los personajes principales.

Centrándome en la recurrencia de este aspecto propio de la narrativa de Albert Camus, se puede afirmar que *L'étranger* puede describirse como la dramatización de la pasividad. Se puede constatar la presencia de un personaje principal en torno al cual se constituye el eje principal de la novela, y cuyo inmovilismo e indecisión se convierten en el motor fundamental del relato. Esta tendencia a la pasividad le llevará a sufrir ausencias emocionales más propias de un estado de semiinconsciencia.

Así, rompiendo con la tradición metafísica occidental, que concebía al individuo como dotado de una identidad estable y capaz de hacer uso del lenguaje para expresar su pensamiento y sus sentimientos sobre todo aquello que le rodeaba, Camus más bien pareció hacerse eco de las teorías psicoanalíticas de su época, quienes defendían que la identidad del individuo se genera a partir del lenguaje.

Así pues, entendiendo como este último que el concepto de identidad no puede disociarse de la existencia del lenguaje, en la narrativa de Camus los personajes en gran medida existen porque son lenguaje, es decir, porque son pensamiento.

La concreción de la propia existencia basada en la percepción que los otros tienen de uno mismo acentúa las verdaderas implicaciones de la vida social: la necesidad de los otros para dar sentido a la propia vida.

Efectivamente, en *L'étranger* este pensamiento es clave porque para vivir vidas reales, el personaje principal necesita ser imaginado por otros, lo cual implica que el concepto de identidad está fundamentado en la ficcionalización de los otros, derivado también de una profunda preocupación por constatar la interacción permanente entre la memoria y la imaginación.

La hermenéutica de textos europeos con un planteamiento intercultural, lleva consigo dos obstáculos: uno de carácter genérico y concerniente a la profundidad y la veracidad de la interpretación, y otro, más específico, al que atañe la mediatización por interferencias culturales.

Como puede comprobarse, el capítulo dos, es el puente necesario para la comparación. Esto es así, porque uno de los requisitos para tal fin (desde la perspectiva

aquí adoptada) es la existencia de un lenguaje en el que se inscriben las teorías por comparar.

Dicho estudio crítico permite la comprobación de la repetición constante de un motivo estructural que determina la dirección argumental, el tratamiento y desarrollo de los principales personajes, el marco escenográfico que los contextualiza, así como el punto de vista desde el que se articula la enunciación: el tema de vínculos entre literatura e interculturalidad. A partir de este concepto se determina el esquema organizativo socio-comunitario que favorece la aparición de un conflicto entre los personajes que lo sostienen y los individuos sensibles que lo contradicen.

Partiendo de estas iniciales hipótesis, nuestro objetivo ha sido demostrar cómo el tema de la interculturalidad y su transgresión se materializan en las distintas obras de los escritores aludidos, tanto en el ensayo como en la novelística. Para ello, se establece un análisis previo que contextualiza la producción de Saramago dentro de la estética literaria intercultural, así como un estudio de los elementos generadores últimos de tal producción, la historia y la memoria, para determinar en qué consisten y por qué resultan imprescindibles para la creación del autor.

Finalmente, en la tercera parte, la cuál versa sobre la territorialidad artificial y los espacios interculturales, investigamos la concepción y la actitud de reconciliación frente a la sociedad.

La territorialidad llega a suponer un marco teórico de desplazamientos de identidades, en donde la mezcla o el mestizaje son reclamados como impulsos de hostilidad, una cuestión antiesencialista que busca definir la identidad como un conjunto flexible de filtros transculturales y reconducidos, adecuados a la compleja situación intersubjetiva actual. Dicho fenómeno “nos” impregna de la sensación de que hay una distancia entre el territorio del deseo humano y el que ocupa la realidad real.

Complementando lo expresado en el capítulo segundo, retomamos las variables usadas en el análisis bicultural del viaje y como tal el proceso de empoderamiento por vía discursiva, el cuál se abre con un repaso de los modelos cognitivos de movimiento

dirigido en una y otra cultura y sus implicaciones, para perfilar después el trayecto individual y colectivo de los escritores y contraponer el desplazamiento territorial libre al resultante puntual de alguna colonización.

Exactamente, se revela el destino del viaje hasta ahora descrito: el hogar nativo, matizando su identificación con el pasado, deteniéndose en la vehemencia y modalidades de su enunciación, en su misión referencial captadora de realidades nuevas, en su definición como vínculo comunitario que reivindica la heterogeneidad cultural, y en su efecto desmitificador del tradicional espacio “único” en Occidente.

Se delinean una vez más los paralelos y antítesis de un concepto común para al menos dos culturas (el territorio como hogar) y se recalca tras ello su naturaleza de tropo ideológico y su calidad de contradiscurso, ilustrándose su presencia en la narrativa que nos ocupa con algunos sustitutos y tres de sus tipos más ubicuos: hogares cósmicos, mestizos, y erráticos, representativos de la mentalidad dinámica y de la experiencia itinerante de tradición europea.

Se incide sobre las facetas de opresión, objeto habitual de denuncia, y en el valor de los enunciados oblicuos (los discursos del miedo y el perdón) y más o menos directos (el discurso de la reconciliación).

Se subraya la función de la narrativa como práctica social, discursiva y textual portadora de estrategias verbales y cognitivas de desobediencia discursiva y reconciliación, reseñando en particular y con relación a esta última, el cometido de la metáfora, la argumentación, la integración conceptual, y de la intertextualidad, como intersecciones de códigos pacificadores a pesar de su posible tono crítico o disruptivo.

A lo largo de todo el capítulo se afrontan los problemas metodológicos que su estudio origina, consistentes a grandes rasgos en la fragmentación, suplantación y apropiación de las representaciones, además de la traducción lingüística y cultural y de la carencia de una etnocrítica lo suficientemente consolidada como para contrarrestar los estereotipos culturales del discurso colonial.

Por donde quiera que se observe el sistema “identitario-territorial”, ya no se presenta orgánicamente cerrado, sino ineludiblemente poroso. Uno de sus rasgos esenciales es el cambio porque es resultado de un proceso y no algo estático. Sin embargo, las transformaciones ocurren en muchos años y generalmente conciernen más a aspectos formales que esenciales de la misma, pues las características primarias no cambian o lo hacen muy poco.

La concepción del significado “alegórico-metafórico” como un proceso de “traslado” se ha desarrollado en diversas variantes, cuyo fin común ha sido el de dar cuenta de dicha operación metafórica. Este trabajo no se presenta como una posible solución a ese acertijos, sino que se intenta situar el problema desde una perspectiva en que desaparezca precisamente lo problemático.

#### Dificultades de interpretación.

Hemos intentado acotar las aportaciones para el término interculturalidad, como tal, cada una de las diferentes expectativas de comportamiento del individuo con relación a las convenciones y normas del entorno social en el que le ha tocado vivir.

Para los autores tratados, el individuo es un ser social por naturaleza, y eso le obliga a adoptar unas normas de convivencia para con las demás personas de su entorno. Dicha adaptación al grupo social inducirá en ocasiones al individuo a adoptar una especie de papel o rol que pueda estar o no en disonancia con la que sería su verdadera identidad.

Esa asunción por parte del individuo de uno, o en ocasiones incluso de varios papeles dependiendo de las distintas situaciones sociales en las que pueda verse implicado, deberá ser contemplada bajo una perspectiva no ya meramente sociológica sino también antropológica, entendiendo que la no adecuación de la propia conducta al papel asignado por uno mismo o por la presión social del entorno podrá ser entendida en situaciones muy concretas como una especie de castigo o de rechazo por parte del colectivo social.

Frente a esa postura relacionada con un individuo vinculado necesariamente al desempeño de uno o de varios papeles. Albert Camus distinguirá en su obra *L'étranger* la existencia de un hombre libre, de un ser con una identidad propia definida incluso fuera de un entorno social. El individuo que él retrata será a su vez un hombre plenamente consciente de que en una sociedad moderna en la que le ha tocado vivir, su independencia frente al colectivo social será más una utopía que una realidad.

Todos los más destacados estudios revisados, darán pues una orientación particular acerca de la visión del hombre. El punto de partida del nuevo análisis no será ya la sociedad, sino que ahora el nuevo punto de mira será el hombre, el individuo, si bien entendiéndolo necesariamente como parte integrante de un grupo social.

En ese entorno, el individuo luchará por descubrir su verdadera condición identitaria, muchas veces enmascarada bajo los distintos papeles e imágenes preconcebidas que los demás hombres a su alrededor hayan ideado para él. Será a partir de este momento cuando conceptos tales como “mediador”, “frontera”, “comunidad”, “ipseidad” o “territorialidad”, por citar sólo algunos, comiencen a llenar páginas y más páginas de nuestra investigación.

Toda esta búsqueda nos servirá naturalmente como punto de referencia obligada para lograr una mejor comprensión de las obras de los autores del corpus. José Saramago será de alguna manera el primero en proponer un modelo de clasificación para los distintos roles sociales desempeñados por el individuo inmerso en un colectivo.

Para ello centró su interés en el estudio de aspectos tan distintos como la existencia de diversas normas culturales o de normas de interacción. José Saramago hace además mención en su análisis del peligro que la asignación y asunción de esos papeles podía suponer para el individuo, en la medida en que el hombre podría acabar perdiendo el rumbo de su verdadera identidad y convirtiéndose así en una mera marioneta cuyas cuerdas fueran manejadas por la sociedad de su entorno.

El escritor portugués aboga pues por un cierto distanciamiento del individuo respecto a su realidad concreta y, en ese mismo sentido, deberá también alejarse de todos esos roles impuestos por la sociedad o por él mismo.

Albert Camus, establece en sus estudios un claro paralelismo entre el desempeño de un papel por parte del individuo y el teatro, en la medida en que al adoptar y hacer suyo un determinado rol, el hombre enmascara su verdadera identidad y sólo permite ver a los demás aquello representado por su careta o por el papel en el que le haya tocado actuar. En cierto sentido, el hombre sería entonces consciente de que su manera de comportarse es ficticia. De esta forma consigue mantener un claro distanciamiento entre su modo innato de comportarse y ese otro modo adquirido de actuación.

Esta idea conectará con una distinción fundamental en lo que al concepto interculturalidad se refiere. Según todo lo anterior, podría inferirse la presencia paralela de una doble identidad en lo que atañe al individuo. Por un lado tendríamos la identidad en un sentido estrictamente individual, la faceta real del hombre, y frente a ésta, tendríamos que hablar a su vez de una identidad social, entendiéndose como tal esa otra faceta de carácter más ficticio que se correspondería con los distintos papeles asignados al hombre en situaciones diversas de interacción con su entorno social inmediato.

En este punto, los conceptos de identidad narrativa y rol aparecen necesariamente vinculados entre sí además de conectados a los procesos de interacción y de socialización que relacionan al individuo concreto con su entorno. Nuevamente apreciamos aquí la distinción entre una identidad plenamente individual (personal identity) y una identidad social (social identity), distinción referida por los tres autores objeto de estudio.

Ahora bien, para poder lograr una sólida perspectiva intercultural, el sistema social circundante deberá estar regido por unas normas lo suficientemente flexibles como para dar cabida a cada individuo concreto. A cambio de esto, el individuo deberá también intentar amoldarse en la medida de lo posible a los sistemas establecidos,

aunque esto suponga en ocasiones tener que renunciar a sus propias convicciones para hacer suyas las expectativas del grupo o colectivo social.

Siguiendo estas pautas, individuo y sociedad son elementos no complementarios, al contrario de lo que se había afirmado anteriormente. Se contradicen y se imponen restricciones mutuamente impidiendo la realización plena del hombre y la formación de su verdadero carácter que, bajo la presión del entorno quedará necesariamente oculto bajo una especie de careta o máscara que no dejará ver la realidad de fondo.

La separación puntual, entre el lenguaje narrativo y el lenguaje ordinario en las investigaciones se muestra como una relación paradójica, pues si bien no hay que creer en falsas analogías, la liberación del pensamiento a través de la imaginación sólo es posible cuando aceptamos que ningún concepto tiene límites definitivos que permitan concluir que la metáfora es una trasgresión de un límite establecido por la definición conceptual.

La lectura filosófica de Albert Camus, en su obra *L'étranger* busca, sobre todas las cosas, cambiar la forma de percibir los roles interculturales o estereotipos, para lo cual es necesario cambiar la figura del mundo que ata a sus personajes a una determinada manera de ver las cosas (de pensarlas) que, al atraparlos en la confusión, los lleva a una vida con tintes incorrectos.

La crítica del lenguaje constituye aquí una batalla moral en la que está en juego la perfección de una existencia abocada a salvarse a través del arte, cuya mirada paradójica los separa de las supersticiones que respaldan sus actos equivocados.

La metáfora que enuncia esta idea, y que recorrerá posteriormente la obra de Claudio Magris, es la que entiende la actividad de pensar como semejante a la de pintar un paisaje danubiano, ya que ambas actividades hunden sus raíces en las reacciones primitivas del individuo ante el mundo (las cuales son el corazón de la estética), porque son las que “nos” llevan a representarlo a través de la construcción de imágenes en las que se deposita el sentido del mundo.



De este modo, se llega a falsas analogías que hacen creer que el método aplicado (la forma adoptada de representación), es el sentido del mundo. La concepción del significado intercultural como un proceso de "traslado" se ha desarrollado en diversas variantes, cuyo fin común ha sido el de dar cuenta de dicha operación metafórica.

La hermenéutica de los textos del corpus lleva consigo dos obstáculos: uno de carácter genérico y concerniente a la profundidad y la veracidad de la interpretación, y otro, más específico, al que atañe la mediatización por interferencias culturales. Ambos generan una serie de dialécticas.

Sostenemos que es parte del sentido de todo texto el estar abierto a un número indefinido de lecturas, si bien las conjeturas ilimitadas pueden ser sobreinterpretaciones, por tratar como significantes elementos simplemente fortuitos. Preferimos, sin embargo, fomentarlas a evitarlas, ya que son una fuente de inspiración productiva que hace progresar la disciplina.

Cualquier lectura es una avenencia entre la competencia enciclopédica del lector (*intentio lectoris*) y la que postula el texto a fin de ser descifrado de un modo económico (*intentio operis*, que implica una estrategia semiótica). Naturalmente, esta economía depende de factores contextuales y culturales. El contexto, el delimitador del sentido, es aquí mayoritariamente literario y explícitamente reivindicativo, lo cual avala en parte mis enfoques.

No obstante, además de la dialéctica entre las intenciones del lector y del texto existe la producida entre las pretensiones del texto y las del autor. Prevenimos pues, contra el exclusivismo en cualquiera de estas dos últimas, señalando la posibilidad de una falacia intencional si sólo se tienen en cuenta los propósitos del autor, y de una falacia del texto absoluto si se hace de él una entidad desprovista de emisor.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> RICOEUR, Paul, *Teoría de la interpretación*, trad. Graciela Monges Nicolau, México, Siglo XXI, 1998.

En este trabajo, la autoría individual no acapara el primer plano, aunque sí la colectiva como grupo en rebelión y dialogante, deseo manifiesto de los escritores de estudio.

Reflexionaremos asimismo, en torno a los límites del punto de partida ontológico y epistemológico de la interculturalidad relativo a la “autoconciencia del sujeto que filosofa”, relativo al lugar ontológico en que éste cifra su esencia e identidad y al modo en que esto determina el alcance y la naturaleza de su conocimiento de la realidad; relativo, en definitiva, al modo en que responde a la pregunta: ¿quién soy yo?, la cuestión más inmediata y la más lejana precisamente por su excesiva proximidad, la más básica y al tiempo la menos obvia.

La vivencia básica de la identidad del hombre en Occidente (lo que quiere decir y vivencia cuando dice yo) es la de ser un ego: una conciencia individual, esencialmente diferente y desconectada de las otras conciencias, y encerrada en los límites de la propia piel, de un determinado organismo psico-físico. Una conciencia individual que es centro de pensamiento, decisión y de acción y que se relaciona con lo diverso de sí en tanto que objeto de su pensamiento y de su voluntad intencionales.

Pero esta autovivencia tiene su traducción, en el ámbito filosófico cultural, en la noción de sujeto, un sujeto que se define por su auto-conciencia o capacidad de reflexión, es decir, “en” y “por” su relación a objetos, por su capacidad de hacer de todo objeto de sí, incluido a sí mismo. Si lo definitorio del yo es su capacidad de reflexión, su ser animal rationale, su cogitare, su auto-conciencia, el yo no puede menos que ser para sí mismo como objeto de sí.

Más aún, el yo es tal yo y permanece como tal en este atraparse a sí mismo y devenir constantemente objeto de sí mismo. No sólo el mundo queda para el sujeto atrapado y controlado en las mallas de la representación, una vez que se considera que su dimensión más originaria y específica es su capacidad representante, sino que el mismo controlador deviene objeto controlado.

El ego es, de hecho, un objeto más entre otros: es “esto” o “aquello”, frente a lo que “no es esto” o “aquello;” es decir, es una “idea del yo,” la compuesta de aquellos rasgos objetivos a los que denomina yo o mío.

A modo de síntesis, cabría decir que la interculturalidad occidental, que ha nacido desmitificando, exige su propia desmitificación, pues es en el reconocimiento de sus propios límites donde la literatura realiza su esencia de modo más propio. ¿Qué es por tanto la interculturalidad?, quiero decir la actividad intercultural, si no es la labor crítica del pensamiento sobre sí mismo.

Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde puede ser posible pensar de otro modo. Evidentemente nuestra actitud es aperturista, según la cuál interpretar es ya luchar contra la distancia cultural porque se hace propio lo extraño (Todorov, 2005).

## Capítulo I. ACTITUDES PLURALES, LITERARIAS Y DE DIÁLOGO INTERCULTURAL.

Con este primer capítulo pretendemos situar nuestra investigación en el marco general de los estudios sobre literatura comparada y sobre estudios culturales, así como en el de las diferentes manifestaciones sobre las relaciones entre interculturalidad y literatura. Para entender la asociación constante entre ambos campos, introduzco una breve revisión del desarrollo de la terminología básica que hace patente su inclinación natural hacia el análisis literario, desde un punto de partida decididamente supranacional.

### 1.1. Aportaciones culturales entre literatura y antropología.

En el contexto de la interculturalidad, una de las palabras más utilizadas es, la de diálogo, ya que uno de los problemas fundamentales del estudio intercultural procede precisamente de la necesidad de encontrar, de mutuo acuerdo, las bases del diálogo, o sea el problema de su lenguaje.<sup>6</sup> Por su parte, el diálogo entre literatura y antropología puede presentarse como un punto de partida comprometedor, a la hora de intentar descubrir el valor de lo diferente.<sup>7</sup>

Las concreciones obtenidas por sentido común sirven por sí solas para defender la conveniencia del diálogo para muchas situaciones del choque cultural<sup>8</sup> y, también para los temas y situaciones relativas a la interculturalidad, a la relación entre grupos culturales distintos.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> ESQUIROL, Joseph M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Herder ed., Barcelona, 2005, p. 69.

<sup>7</sup> PANIKKAR, Raimon, *Paz e Interculturalidad*, trad. de Germán Ancochea, ed. Herder, Barcelona, 2006.

<sup>8</sup> APPADURAI, Arjun, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", in FOX, Richard, (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991.

<sup>9</sup> ESQUIROL, Joseph M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, op. cit., p. 69.

En ocasiones, el planteamiento dialogal se sitúa en la esfera de relación entre el propio relato, entendido como narración antropológica y, la finalidad de la propia descripción.<sup>10</sup> Me refiero por ejemplo, a los etnólogos cuyo trabajo se centra en investigar diferentes pueblos o etnias, los elementos de la memoria, una comunidad de valores, una comunidad específica o grupo étnico, una comunidad con sus particulares aspiraciones como puede ser querer vivir juntos y que viene a concretizar la conciencia de soi del grupo.<sup>11</sup>

Intercalemos aquí un supuesto que nos parece obvio, pero que conviene nombrarlo porque ayuda a comprender nuestra argumentación, lo que una persona o una determinada comunidad cultural llama propio no equivale nunca a lo totalmente conocido o comprendido. Y es por eso que es en la relación y el contraste con el otro que se va profundizando en lo propio.<sup>12</sup>

En ocasiones, la memoria de un pueblo, los relatos de sus orígenes, de sus héroes, mártires, sus guerras, a menudo plasmados en sus monumentos, el nombre de plazas y calles, sus tradiciones y fiestas, constituyen toda una historia más o menos fabulosa, pero que tiene por función de permitir a ese pueblo s'identifier,<sup>13</sup> distinguirse de otros pueblos, de inventar y recrear su propia identidad.<sup>14</sup> El análisis intercultural, es necesario en estos casos; seguimos pues, una pauta de conocimiento que valora los estudios interculturales:

La interculturalidad es indispensable para no caer en una visión monolítica de las cosas [...] Las diferencias entre culturas, repetimos son también diferencias antropológicas (Panikkar, 2006: 17).

La referencia antropológica previene de la delimitación de los diferentes campos de conocimiento. Por esa causa, cada rama del saber ha de presentar con claridad sus

---

<sup>10</sup> ADAM, Jean-Michel, « Aspects du récit en anthropologie », in ADAM, J. M., BOREL, M. J., CALAME, C., KILANI, M., *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, éd. Payor, 1995, p. 228.

<sup>11</sup> El proceso de socialización es la manera en que el individuo forma parte del grupo internalizando valores, normas, conductas, costumbres que poco a poco irá conceptualizando a través del lenguaje, es la construcción de la intersubjetividad a partir de la interacción social con el entorno socio-histórico cultural.

<sup>12</sup> FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Ecuador, Abya-Yala ed., 2007, p. 111.

<sup>13</sup> WOLF, Eric. R., *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001, pp. 25-26.

<sup>14</sup> BOEHMER, Elleke, *Colonial & Postcolonial literature*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 237.

principios fundamentales. No obstante, aunque pueda resultar contradictorio<sup>15</sup> será necesario transitar por terrenos en los cuales confluyan distintas disciplinas científicas. Una buena forma de abordarla, en un comienzo, será concretizar el estudio de un término como es la identidad cultural.<sup>16</sup>

Alrededor de este término coexisten aspectos y funciones que pueden ser descritas en diversos campos de estudio, desde la Filosofía hasta la Psicología.<sup>17</sup> Mediante su uso suelen evocarse vivencias abstractas casi siempre etéreas y difíciles de identificar<sup>18</sup> a través de otras categorías o estructuras verbales, porque abarcan al menos tres niveles generales de discusión, esto es, el de la comprensión del objeto ante el cambio, el de la permanencia, o intento por unificar lo diverso del mundo y, el hecho de pensar el ser con relación al “fuera del ser.”<sup>19</sup>

Si entendemos por identidad una propiedad ligada a la persona, una cualidad que le es atribuida en tanto que aspecto irrenunciable por un proceso de individuación frente al resto de los sujetos que componen el grupo social,<sup>20</sup> utilizaremos entonces para describirla ciertas características del comportamiento, ciertas actitudes y aptitudes (por ejemplo, la capacidad para crear elaboraciones psíquicas)<sup>21</sup> cómo criterios distintivos, y que en ocasiones singularizan a determinado individuo frente a otro.<sup>22</sup>

Siguiendo esta observación, se puede aseverar que la identidad es realmente ella

---

<sup>15</sup> RASTIER, François, *Arts et sciences du texte*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 118.

<sup>16</sup> THUMERAL, Fabrice, *La critique littéraire*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 171.

<sup>17</sup> BARON, Dumitra, "Communiquer, léguer, enseigner, révéler : pour une po(i)étique de la transmission", *Acta Fabula*, Août-Septembre 2006 (vol.7, num.4). URL : <http://www.fabula.org/revue/document1494.php>. Véase el párrafo sobre el estudio de Deborah Blocker: «The Hermeneutics of Transmission: Deciphering Discourses on Poetry and The Arts in Early Modern Europe (1500-1800)».

<sup>18</sup> SÁNCHEZ DRAGÓ, Fernando, *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España*, Barcelona, Planeta, 2001, p. 283.

<sup>19</sup> WANDENFELS, B., "Simbólica, creatividad y responsividad. Rasgos fundamentales de una fenomenología del actuar," *Ideas y Valores*, (105), 1997, pp. 17-29.

<sup>20</sup> BURKE, Kenneth, *The Philosophy of literary form. Studies in Symbolic Action*, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 254.

<sup>21</sup> LOUICHON, Brigitte, ROGER, Jérôme, *L'auteur entre biographie et mythographie*, Bordeaux, Presses Universitaires Bordeaux, 2002, pp. 117, 144.

<sup>22</sup> MORAES LEITE, Ligia C., *Regionalismo e modernismo*, São Paulo, Ática, 1978, p. 157.

misma una construcción psíquica,<sup>23</sup> producto de la conciencia humana en su relación con el inconsciente.<sup>24</sup>

Al referirse a la identidad en relación con una comunidad humana determinada, en el seno de un grupo social o colectividad dados, el concepto cambia, de modo que en él se difuminan algunos caracteres a los que en otros momentos hemos dado relieve, mientras resultan hipertrofiados los que antes fueron menos considerados.<sup>25</sup>

Así, todos los componentes que se relacionan con aspectos más ligados al mundo interno del individuo (ideaciones, pulsiones, comportamientos) ceden ante aquellos otros que resultan de la interacción individual en disposiciones grupales más amplias, símbolos y sus sistemas de interpretación, formas de decodificar comportamientos y actitudes de los otros, procesos de cohesión y unidad grupal, definiciones culturales del grupo, modos de expresión y reproducción.<sup>26</sup>

Usando la relación existente entre conciencia e inconsciente, llegaremos tal vez a contemplar cómo actúa el mecanismo de las relaciones simbólicas<sup>27</sup> entre las cosas visibles y las concepciones abstractas ligadas a la colectividad y asumidas por ella de una manera específica. Esta extrañeza intrasubjetiva es el prolegómeno de la extrañeza intercultural (Esquirol, 2005: 63).

El concepto de identidad cultural posee varias cualidades, en principio partiendo de un enfoque antropológico<sup>28</sup>, es de naturaleza simbólica, por tanto, como todos los símbolos, representa una realidad situada más allá del alcance de los simples recursos lingüísticos<sup>29</sup>, consecuentemente, el lenguaje servirá para señalar su límite, su baremo inferior; veamos otras cualidades de esta categoría:

---

<sup>23</sup> LLOYD, David, *Nationalism and Minor literature. James Clarence Mangan and the emergence of Irish cultural nationalism*, Los Angeles, University of California Press, 2001, pp. 51, 79.

<sup>24</sup> JUNG, Carl. G., *Tipos psicológicos*, trad. de Ramón de la Serna, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

<sup>25</sup> WELLERSHOFF, D., *Literatura y principio de placer*, Punto Omega, Madrid, 1976, p. 78.

<sup>26</sup> TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, op.cit., 1989.

<sup>27</sup> PEYRAGA, Pascale, «L'amuïssement du conflit intersubjectif dans la Judit azorienne», dans MANSO, Christian, *Délits, violences et conflits dans la littérature espagnole*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 218, 220.

<sup>28</sup> AUGÉ, Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1995.

<sup>29</sup> ALTAMIRANO, Carlos (dir.), *Términos críticos de la sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

[...] Hoy comprendemos algo que en el siglo XIX ni tan siquiera podía presentirse: que símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse.<sup>30</sup>

La identidad cultural, además, nace o surge de enfrentamientos de naturaleza dialéctica, contraposición entre elementos opuestos, contradictorios, antagónicos, que se subliman y perfeccionan en síntesis,<sup>31</sup> uno de cuyos resultados parciales es la imagen que un grupo social forma de sí mismo (Esquirol, 2005: 41).

Dicha imagen no es desde luego un producto puro, inequívoco, invariable ni rígido, proviene de una interacción simbólica<sup>32</sup> llevada a cabo en diversos planos complementarios del espacio-tiempo. Según puede deducirse de lo dicho, la presencia del otro (como “no ser”, “no-identidad” o “fuera del ser”) es absolutamente necesaria.<sup>33</sup>

Sin embargo, ello trae consigo el que al ser elaborado, arrastre un conjunto de ideaciones, las cuales, sin perder su propia personalidad, vienen a resultar inseparables de la idea principal.<sup>34</sup> En el presente caso, por ejemplo, representan ese papel conceptos como etnicidad, raza o cultura, que pueden ser incorrectamente extrapolados al margen de su referente principal en determinadas circunstancias.<sup>35</sup>

En el mejor de los casos tenemos que resignarnos a utilizar un constructo complejo cual es el de identidad, es decir, en tanto que fondo virtual de referencia para muchas de las explicaciones que los individuos han de dar y de darse respecto al

---

<sup>30</sup> ELIADE, Mircea, Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso, trad. de Carmen Castro, Taurus, Madrid, 1979, p. 11.

<sup>31</sup> Lo que significa, por lo pronto: “La internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional.” BERGER, P.L., & LUCKMAN, T., La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 175.

<sup>32</sup> Es decir: “[...]Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser” (Luckman, 2001: 12).

<sup>33</sup> Estas anotaciones tienen su punto de partida en la frase: “Cet auteur ne perçoit pas l’ethnicité en tant que forme régressive de l’identité collective. Au contraire, selon lui, elle permet de transmettre un legs, un héritage”, véase Murielle Lucie Clément, “État des lieux”, Acta Fabula, Mai 2006 (Volume 7, numéro 2). URL : <http://www.fabula.org/revue/document1364.php>

<sup>34</sup> MIRANDA HEVIA, Alicia, El segundo movimiento, Buenos Aires, Librerías Santa Fe, 2005, p. 157.

<sup>35</sup> Pues cuando la antropología esencializa al otro, lo ve como homogéneo y monolítico, aunque en realidad no lo es. DEGREORI, Carlos I., Saberes Periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, (I.E.P), 2008.



modo de pensar el ser y sobre su sentido respecto a los otros.<sup>36</sup>

Es en tal papel de límite que ha de entenderse una categoría donde se reúnen al tiempo la mismidad, la otredad, y la mútua interacción de ambas que determina, en cuanto cabe, su validez pragmática (Esquirol, 2005: 64). Pero si la explicación no va a proporcionarnos un retrato cercano de ese concepto, tampoco nuestra intención será obtener instantáneas de la realidad que únicamente exhiban aspectos parciales y congelados de la misma (Todorov, 1989).

La aplicación hermenéutica sobre dicha realidad, provoca fundamentalmente una separación entre elementos significantes y significados. Por ese motivo, lo verdaderamente importante será la disposición mostrada por el observador, para recibir esas pautas, y su posibilidad, cierta, existente, de interpretarlas.<sup>37</sup>

Tratamos de niveles diferentes al hablar de identidad colectiva —objetivación de las relaciones sociales- y de identidad cultural. Esta última, se mantiene en un plano cualitativamente avanzado, respecto a la simple agregación de las identidades individuales.<sup>38</sup>

Ambas son actitudes originales de interpretación de la realidad, y resulta hasta cierto punto tarea compleja emprender una transición entre ambas, sin asegurar antes epistemológicamente las bases del análisis.<sup>39</sup> Pero sólo con dificultad podremos aproximar semejante constructo estructural a una imagen de la identidad cómo límite al que no corresponde realmente ninguna experiencia.<sup>40</sup>

No obstante, cuando se investigan las razones o los sentimientos exhibidos por

---

<sup>36</sup> MOREJON, Nancy, Ensayos, La Habana, Letras cubanas, 2005, p. 105.

<sup>37</sup> ARDITI, Benjamín, El reverso de la diferencia. Identidad y política, Nueva Sociedad, Caracas, 2000.

<sup>38</sup> Una lectura en donde: « L'individu se fond dans la génération et celles qui la précèdent, dégagé du poids de son destin et de la tâche ardue de définir sa place au sein d'une société vaste comme le chaos [...] Une vie individuelle après l'autre, comme les grains du chapelet qui glissent entre les doigts, chacune pareille à la précédente —une goutte d'oubli dans la chaîne du temps où elle s'insère en se faisant discrète au point de passer inaperçue ». JORDIS, Christine, Une passion excentrique, Paris, Seuil, 2005, p. 180.

<sup>39</sup> OLWIG, Fog and HASTRUP, Kirsten (ed.), Sitting Culture. The shifting anthropological object, Routledge, London and New York, 1997, p. 19.

<sup>40</sup> MURDOCH, Iris, L'attention romanesque. Écrits sur la philosophie et la littérature, Paris, La Table Ronde, 1997, p. 142.

un grupo humano con el fin de justificar sus peculiaridades,<sup>41</sup> es posible reunir dentro de un campo general de coordenadas relativamente simples la casi infinita variedad y flexibilidad de éste concepto.<sup>42</sup>

Una colectividad humana que desee ser reconocida por sus peculiaridades, o por su personalidad grupal, ha de construir su propia imagen en base a unos niveles de concreción grupal básicos, como los siguientes (Fornet-Betancourt, 2007):

- 1) Gozar de un bagaje socio-cultural-simbólico reconocido como propio y genuino, al menos, por el grupo.
- 2) Proceder a una continua elaboración y reelaboración de dicho bagaje en interacción dialéctica con las circunstancias del entorno.
- 3) Asumir de alguna manera -aún cuando no sea posible explicarlos adecuadamente- los procesos de cohesión y unidad del grupo, frente o respecto a otros grupos. En éste sentido es preciso conceder la importancia suficiente a los procesos de socialización de los individuos, en tanto que aspectos decisivos del proceso mayores de reproducción grupal.
- 4) Llevar los extremos anteriores a algún tipo de confrontación o contraste social, respecto a otros modelos o a otros grupos. Son éstos únicamente los aspectos con los cuales es posible estructurar una personalidad grupal o una identidad cultural.

Precisamente, las cualidades polisémicas y multifuncionales, permiten diversas combinaciones en las que integrar otros factores. Con ello conseguiríamos quizá poner de relieve distintos aspectos que puede adoptar aquel concepto general, y destacar asimismo su enorme riqueza de contenido.<sup>43</sup>

En efecto, si tratásemos de unir los tres planos o niveles de seguimiento tales como, comprensión, permanencia y pensar el ser, comprobaríamos que es

---

<sup>41</sup> La socialización secundaria requiere: “[...] La adquisición de vocabularios específicos de roles, lo que significa, por lo pronto, la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional.” BERGER, P.L., & LUCKMAN, T., *La construcción social de la realidad*, op. cit., p. 175.

<sup>42</sup> JOUVE, Vincent, *Poétique des valeurs*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 2001, p. 72.

<sup>43</sup> ALSINA, Miquel Rodrigo, *Comunicación intercultural*, Barcelona, Gedisa, 1999.

precisamente la diferencia<sup>44</sup> la que hace posible una conjugación armónica del sistema, pues a su través puede un grupo social constituir ese acervo simbólico que lo singulariza, recibiendo rasgos y caracteres foráneos con capacidad para incorporarse después al conjunto cultural, de manera que puedan ponerse en acción y someterse al contraste frente a los de otros grupos (Esquirol, 2005: 85).

Así, será pensado el ser desde la diferencia, siendo ésta el motor que pone en movimiento el proceso completo por el cual se trata de comprender el mundo, y se desarrolla el sentido de unificación de lo diverso.

Llegar hasta la realidad social de un grupo humano concreto, diferenciado, y con una conciencia de sí históricamente mantenida, supone la elaboración de una teoría general acerca de lo que sea dicha realidad,<sup>45</sup> y de cómo se articula en el seno de un espacio social que la comprende y abarca; a modo de un acto de arrepentimiento:

Si separamos nuestra vida de nuestro intelecto y nuestro intelecto de su propia aspiración a una verdad que nos transforma, hemos de empezar, como en toda verdadera liturgia, con un acto de cambio radical (metanoia), de arrepentimiento [...] Los problemas de la interculturalidad, de no poca relevancia, han de situarse en este nivel.<sup>46</sup>

Sobre tales bases hay que asentar luego el desarrollo de la hipótesis que concierne a los modos de producción de la realidad<sup>47</sup> por el grupo en cuestión, viendo si se corresponden o no con el modelo o modelos utilizados para explicar, ordenar e interpretar el entorno configurado en el espacio donde se produce ese desarrollo.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> KRISTEVA, Julia, *Penser la liberté en temps de détresse. Thinking about liberty in dark times*, Lé Séminaire du Prix Holberg 2004, Paris, Université Paris 7-Denis Diderot, 2005, p. 72.

<sup>45</sup> DIAZ CRUZ, Rodrigo, "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades*, 7 (13), 1997, pp. 5-15.

<sup>46</sup> PANIKKAR, Raimon, *Paz e Interculturalidad*, op. cit., p. 19.

<sup>47</sup> BOUJU, Emmanuel, *Réinventer la littérature*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2002, p. 205.

<sup>48</sup> Lo que manifiesta el subrayado de una lógica muy particular: « [...] L'anthropologie culturelle consiste à chercher ce que les oeuvres font surgir comme interrogations sur l'homme et sur le monde d'expression où il manifeste ce qu'il ne peut manifester dans des discours scientifiques ou juridiques, et comment les modes de représentation peuvent contribuer à orienter les autres formes de discours». <sup>48</sup> MONTANDON, Alain, *Littérature et anthropologie*, Paris, Société française de littérature générale et comparée, 2006, p. 8.

### 1.1.1. Modos de producción de la realidad.

Como ya hemos indicado en la introducción general, serán varias las ocasiones en las que adopte una perspectiva antropológica a lo largo del presente trabajo, sin embargo, en estos momentos, voy a hacer un acercamiento muy particular, en donde intentaremos aclarar dos supuestos fundamentales.

En primer lugar, el hecho de que los textos literarios, como elementos de un campo simbólico que es resultado de una producción colectiva, son piezas fundamentales en la expresión de la identidad cultural de su grupo social factor,<sup>49</sup> y también fuente de categorías y conceptos representativos de un contexto histórico-sociológico determinado.<sup>50</sup>

En segundo término, la seguridad de que dichos textos pueden proporcionar referencias sobre aquellos modelos sociales y sobre sus modos de producción de la realidad<sup>51</sup>. Esas imágenes poseen la condición de segmentos constituyentes de un entorno etnográfico,<sup>52</sup> es decir, de un conglomerado de gestos, palabras, ritos, creencias, niveles de adscripción e identidad, susceptible de interpretación mediante un estudio de los indicios y signos que caracterizan al grupo y a su cultura.<sup>53</sup>

Un buen ejemplo, lo representa una de las obras objeto de estudio en el presente trabajo, *Danubio* de Claudio Magris, en donde se entrecruzan todo ese entramado de

---

<sup>49</sup> AMOSSY, Ruth, MAINGUENEAU, Dominique, *L'analyse du discours dans les études littéraires*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 338.

<sup>50</sup> DEGREGORI, Carlos I., *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina*, op. cit., p. 112.

<sup>51</sup> Aún cuando escondan conflictos: « [...] Des courants souterrains qu'on ferait bien de ne pas oublier. Là où ils sont présents, des sévères conflits naissent entre les individus et leur environnement [...] Ils souhaiteraient donner libre cours à leurs propres sentiments ; ils se dressent contre le système qui veut commander leur existence, mais c'est le système qui les tient ». KRACAUER, Siegfried, *Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte, 1994, p. 105.

<sup>52</sup> En una línea inestable: "La identificación de la inestabilidad permitirá la formulación del oxímoro: evolución y estructura. Reconstruir un modelo lógicamente posible con base etnográfica, tarea del etnólogo, debe tomar en cuenta que, un sistema imperfecto no es un sistema contaminado, sino un sistema nuevo". OLAVARRIA, M<sup>a</sup> Eugenia, "El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto", *Alteridades*, 7 (13), 1997, pp. 33-38.

<sup>53</sup> ORTNER, Sherry, "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-165, 1984, pp. 127-128.

situaciones que dan carácter y concreción a los diferentes pueblos recorridos en este caso por el mediador viajero, que no es otro que el propio escritor (incidiremos en ello en el capítulo II, concretamente en el apartado: “aproximación cognitivo-cultural previa a la fotografía magrisiana”).

Dentro de éste esquema explicativo cabe igualmente una reflexión en torno a lo que suponen, en el conjunto de los fenómenos determinantes de una identidad cultural,<sup>54</sup> los acontecimientos que nutren e inspiran la obra de un autor, en el sentido de desvelar todas sus implicaciones, tanto las psicológicas como las sociológicas.<sup>55</sup>

Las entendemos simultáneamente en una visión que manifiesta la diacronía en relación con la sincronía, los rasgos existenciales, las imágenes que el escritor les asigna, sus visiones del mundo y de los seres que lo habitan,<sup>56</sup> y lo que quizá es más importante, el reconocimiento de los protagonistas últimos (es decir, de quienes forman el grupo social) en aquellas imágenes trazadas por el autor.<sup>57</sup>

El campo así designado para el estudio antropológico soporta la tensión existente entre diversas escalas de códigos.<sup>58</sup> Por ejemplo, entre un código de valores sociales y otro de valores literarios. La síntesis de tales tensiones permite el acceso al examen e interpretación de las funciones de un lenguaje, y su repercusión sobre las funciones extralingüísticas.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Londres, 1996.

<sup>55</sup> PAERREGARD, Karsten, “Imagining a place in the Andes: in the borderland of lived, invented, and analyzed culture” in: OLWIG, Fog, HASTRUP, Kirsten, *Siting Culture. The shifting anthropological object*, London, Routledge, 1997, p. 51.

<sup>56</sup> A este respecto resulta optimista la perspectiva de la antropología de la experiencia, ya que pretende rescatar la idea de la experiencia vivida pero en relación con lo común y general: defiende que una obra, acción, vivencia o expresión son totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común, y cuya comprensión ha de partir de ello. BRUNER, Edward M., “Experience and Its Expressions”, en TURNER, Victor, W. y BRUNER, Edward., M., (eds.), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois, Urbana & Chicago, 1986a, pp. 3-30.

<sup>57</sup> Que no son otras que: « [...] Et cela d’autant plus que l’écrivain est lui-même anthropologue et que la littérature est fondamentalement aussi une anthropologie. Toute oeuvre implique une conception de l’homme dans sa globalité et de ses rapports aux autres et à la société ». MONTANDON, Alain, *Littérature et anthropologie*, op. cit., p. 14.

<sup>58</sup> Códigos de las formas mas diversas: “L’anthropologie s’intéresse à l’homme, tandis que la littérature s’intéresse d’abord aux formes d’expression et d’écriture qui modèlent les différents types de discours. Mais on ne saurait séparer la forme et le fond. Or ce dont la littérature parle c’est bien de l’homme, de l’homme en général comme des hommes en particulier et des manières les plus diverses». *Ibid.*, p. 8.

<sup>59</sup> HUTCHEON, Linda, *Splitting Images*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 71-72.

Alcanzamos pues, una serie de conjeturas acerca del modo de producción de una identidad cultural, tratando de extraerlas de un conjunto de textos literarios que no solo han nacido en el entorno de un grupo humano, sino que han sido recibidos por él como imágenes válidas de su realidad.<sup>60</sup>

De la misma manera que en los textos, o a partir de ellos, es factible obtener imágenes que representan la realidad propia de un colectivo que tiene conciencia de sí, cabe igualmente reflexionar en torno a la propiedad que esas obras muestran para influir sobre los procesos grupales de conformación identitaria.<sup>61</sup>

El reconocimiento de los participantes es inseparable de su convicción acerca de que ellos mismos pueden intervenir activamente en el modelado de su entorno vital, y pueden hacerlo mediante el trabajo desarrollado por los productores culturales de los textos literarios sobre la realidad de su propio grupo social.<sup>62</sup>

La obra surgida de la transformación verbal, de la cristalización del lenguaje en forma escrita por la acción de una semiosis ilimitada, se regula y adapta a una necesidad<sup>63</sup>, a una manera de sentir e interpretar el cosmos, que no otra cosa será la creación del texto por los hablantes.<sup>64</sup>

De esa convicción compartida por los individuos que integran el grupo social y por el observador que los contempla desde su distancia,<sup>65</sup> resulta el considerar al texto literario en tanto que sistema de relaciones o estructura de sentido actualizadora de

---

<sup>60</sup> MARGARIDO, Alfredo, Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa, Lisboa, A regra do jogo, 1980, pp. 158, 159.

<sup>61</sup> En esta vertiente se sitúa el siguiente comentario: "Aussi l'anthropologue peut envisager le littéraire comme une des composantes de l'anthropologie culturelle. Cette dernière s'est ouverte à des questions qui concernent également la littérature (bien que sous un autre angle) comme le rêve, le rire, la rencontre de l'autre, l'hospitalité, etc ». MONTANDON, Alain, Littérature et anthropologie, op. cit., p. 9.

<sup>62</sup> RASTIER, François, Arts et sciences du texte, op. cit., pp. 118, 121.

<sup>63</sup> MARGUET, Jean-François, Miroirs de l'identité, Paris, Éditeurs des sciences et des arts, 1996, p. 196.

<sup>64</sup> ROGER, Jérôme, LOUICHON, Brigitte, L'auteur entre biographie et mythographie, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002, pp. 78-79.

<sup>65</sup> SEVCENKO, Nicolau, Literatura como Missão, São Paulo, Brasiliense, 1999, p. 96.

ciertas conexiones vitales,<sup>66</sup> representativas de aquellas que están más allá, en el seno de la colectividad.<sup>67</sup>

### 1.1.2. Transformación de lo real en palabra.<sup>68</sup>

Nos atrevemos ahora a presentar el proceso singular mediante el que la palabra llega a ser comprendida, y desde el universo de las categorías pasa a convertirse en patrimonio y uso propio.<sup>69</sup> También desde una perspectiva antropológica:

Si l'anthropologie est d'abord une observation, un regard, c'est aussi un faire voir, une traduction, une transformation, du regard en langage.<sup>70</sup>

Siguiendo esta pauta, profundizaremos sobre ciertos conjuntos de palabras articuladas en un lenguaje, conjuntos que son gobernados por reglas sintácticas y aparecen plenos de contenido semiótico.<sup>71</sup> Los pasos que han de darse entre el discurso hablado y el discurso escrito, así como entre éste y el texto literario, son desarrollados de un proceso social que, desde las palabras, va a terminar en el lenguaje, medio expresivo de las identidades en los grupos humanos.<sup>72</sup>

Aún así, los textos son piezas de un determinado constructo cultural, síntesis de hechos e ideas, de actuaciones y modos de sentir o pensar,<sup>73</sup> lo son en razón de que se cargan de valores, y por tanto pueden ser conservados por un grupo humano que los considere representativos (Panikkar, 2006: 20).

---

<sup>66</sup> ATTRIDGE, Derek, *Peculiar language*, London, Routledge, 2004, p. 43.

<sup>67</sup> WELLERSHOFF, D., *Literatura y principio de placer*, op. cit., pp. 37, 78.

<sup>68</sup> La actividad enunciativa e interpretativa delimita: « Toute forme étant définie par sa transposabilité, la rupture de cette transposabilité crée un événement caractérisé par une inégalité qualitative soudaine. L'activité énonciative et interprétative consiste à élaborer des formes, établir des fonds, et faire varier les rapports fond-forme ». RASTIER, François, *Arts et sciences du texte*, op. cit., p. 49.

<sup>69</sup> ROSE, Margaret A., *Parody. Ancient, modern, and post-modern*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 254.

<sup>70</sup> MONTANDON, Alain, *Littérature et anthropologie*, op. cit., p. 11.

<sup>71</sup> CHOMSKY, Noam, *El conocimiento del lenguaje*, trad. de Eduardo Bustos Guadaño, Barcelona, Altaya, 1995, p. 61.

<sup>72</sup> MINER, Earl, *Comparative poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 125.

<sup>73</sup> BENNETT, Tony, *Outside literature*, London, Routledge, 1990, p. 127.

Tal asignación de valores permite usos de los textos hasta cierto punto distintos de aquellos para los que parecían haberse concebido,<sup>74</sup> más allá de su recepción, los utilizaremos como signos, tratando de que se manifiesten los valores depositados en ellos por la colectividad a la cual se estudie.<sup>75</sup>

La conformación de la identidad cultural es un proceso surgido del enfrentamiento entre lo uno y lo diverso.<sup>76</sup> Todos los seres humanos piensan, sienten e interpretan el mundo a través de concepciones fijadas por su grupo social, y no se entiende el individuo aislado.<sup>77</sup> El pensar es un comportamiento del hombre para con el hombre, en todo pensamiento ha de buscarse pues, a los hombres a quienes se dirige y de quienes proviene (Esquirol, 2005: 84-85).

Pero no todos los seres humanos piensan las mismas cosas, ni de la misma manera.<sup>78</sup> De ahí la casi infinita verdad de modos, de estructuras, de soluciones a los problemas planteados por el simple hecho de vivir y de morir, de ahí las múltiples imágenes.<sup>79</sup> De ahí la variedad de respuestas a las cuestiones trascendentes,<sup>80</sup> pero de ahí también el diálogo, fundamento ya expresado de realidad de verdad, acontecimiento histórico por el cuál el lenguaje viene al ser; por eso en el diálogo:

En el diálogo, lo que uno pueda llegar a decir depende de lo que sea capaz de escuchar. De ahí que un efecto básico de la conversación sea la transformación de quién entra en ella. Quien de verdad entra en una conversación entra, realmente, en una conversión. La conversación no deja las cosas como estaban: deja huella en los interlocutores (Esquirol, 2005: 75).

---

<sup>74</sup> HAYLES, Catherine N., *Chaos and order. Complex dynamics in Literature and Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 116.

<sup>75</sup> MARCHÁN FIZ, Simón, *De la ilustración a la crisis del Estructuralismo*, Ed. Gustavo Gili S.A., Barcelona, 1982, p. 123.

<sup>76</sup> Lo diverso también puede resultar confuso: « Dans le choc de l'altérité noire, rien de nous ne passait dans l'autre, qui me faisait seulement sentir l'attraction intolérable de son ailleurs ; ici, au contraire, l'impression apparaît comme une synthèse parfaite qui comprend d'une part un peu de la réalité en soi de la chose et, d'autre part, une projection immédiate de notre imagination, un dieu, une Idée, un nom ». MARGUET, Jean-François, *Miroirs de l'identité*, Paris, Éditeurs des sciences et des arts, 1996, p. 196.

<sup>77</sup> RACZYMOW, Henri, *La mort du grand écrivain*, Paris, Stock, 1994, p. 178.

<sup>78</sup> SAID, Edward W., *Humanism and democratic criticism*, London, Palgrave Macmillan, 2004, p. 91.

<sup>79</sup> A saber: "Modernity, they suggest, has persistently manifested as a cross-cultural interconnection of violence and idealism, atavism and rationalism, which is nowhere merely an imitation of the European model. Its transmission depended on the transverse and cross-border migration of political and aesthetic ideas, rather than on direct influence or export from a fixed and dominant metropolitan centre". BOEHMER, Elleke, *Colonial&Postcolonial literature*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 252.

<sup>80</sup> CANDIDO, Antonio, *A Educação pela noite*, São Paulo, Ática, 1987, pp. 154, 160.



Tan cierto es que cada cultura especifica sus motivaciones y valores,<sup>81</sup> sus propias formas de entender el medio en que socialmente vive y muere, las imágenes que a cada instante suscita el permanente ejercicio de interpretación llevado a cabo,<sup>82</sup> como el que ninguna forma cultural sería factible sin ese don de las palabras.<sup>83</sup>

Mediante la palabra humanizada se configura un antes y un después, y en cada modo cultural<sup>84</sup> existe también un modo de producción de las palabras que afecta a todos los pasos sucesivos que de ella se desprenden, lenguaje, discurso y texto, cuando se asignan valores al discurso.<sup>85</sup>

El texto literario, resultado de complejas proyecciones de signos sociales,<sup>86</sup> objeto de recepción, introyección y personificación con las que se resume un proceso de sublimación de conceptos y de categorías culturales, pasa a convertirse allí donde surge en motivo,<sup>87</sup> y al tiempo en instrumento privilegiado para el análisis antropológico, que en definitiva no es sino el propósito de interrogarse continuamente sobre el devenir del individuo (Montandon, 2006: 14 ).

Por esa razón, al tratar de sorprender los rasgos identitarios de un grupo en el entramado de un texto literario,<sup>88</sup> se accede al margen de cualquier polémica que

---

<sup>81</sup> SAID, Edward W., *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979, p. 331.

<sup>82</sup> Sugieren: "Both approaches also permitted retrospect as aspiration. Both were concerned with recovering an identity fragmented, displaced, or discredited under colonialism in order to reconstitute cultural integrity and, in this way, to construct a vision of an independent future". BOEHMER, Elleke, *Colonial & Postcolonial literature*, op. cit., p. 116.

<sup>83</sup> MIRCEA, Eliade, *Imágenes y símbolos*, trad. de Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1979, p. 12.

<sup>84</sup> BOEHMER, Elleke, *Colonial & Postcolonial literature*, op. cit., p. 237.

<sup>85</sup> SAID, Edward W., *Orientalism*, op. cit., p. 72.

<sup>86</sup> BENNETT, Tony, *Outside literature*, op. cit., pp. 100, 101.

<sup>87</sup> Un motivo en ocasiones contradictorio: «[...] Mais c'est une forme idéologique critique, en ce que, dans le discours idéologique dont il est un fragment, le discours utopique indique non seulement les contradictions [...] mais encore, quoique sous une forme fictive et non critiquée, les instruments conceptuels théoriques permettant de penser scientifiquement ces contradictions ». MARIN, Louis, *Utopiques. Jeux d'espaces*, Paris, Du minuit, 1973, p. 255.

<sup>88</sup> LLOYD, David, *Nationalism and Minor literature. James Clarence Mangan and the emergence of Irish cultural nationalism*, Los Angeles, University of California Press, 2001, p. 22.

pueda producirse en torno a los diferentes modos de concebir la literatura, para llegar a una forma de conocimiento sobre el espacio social.<sup>89</sup>

En dicho propósito buscamos ese capital simbólico acumulado en el curso del tiempo, del cual puede afirmarse que constituye la realidad social, de la que el texto literario, resultado de una producción colectiva que traduce en cualquier caso las relaciones objetivas de su modelo, es también exponente y testigo.<sup>90</sup>

La palabra, al singularizarse y ser señalada en palabras comunes, va marcando el camino a una concepción histórica del lenguaje, del discurso y de los textos, alcanza su nivel cualitativo más alto cuando asume los valores del grupo social.<sup>91</sup>

Su conocimiento no es seguro ni atemporal ni independiente, sino variable, difícil de definir unívocamente, ya que está asentado en el sentimiento.<sup>92</sup> Quizá el observador haya de apoyarse más en una capacidad de recibir esos sentimientos desprendidos de los textos literarios y llegados de la realidad y el espacio social, que una posibilidad de fijarlos o clasificarlos.<sup>93</sup>

De lo anterior se desprende en concreto que la interculturalidad vislumbra el futuro a la luz de una experiencia abierta del individuo, pero que no parece conducir ni al sincretismo subjetivamente arbitrario ni al hibridismo de mezclas indefinidas,<sup>94</sup> porque se trata de una experiencia de transformación que, con la reconfiguración y el redimensionamiento de la identidad cultural, permite una mejor y más profunda apropiación de lo propio (Degregori, 2008: 52).

---

<sup>89</sup> Y lo hacemos mediante la interpretación de ese hecho social que es el texto en sí, por encima de concesiones a una posiblemente insatisfecha necesidad en torno al significado de la obra literaria (subrayado mío).

<sup>90</sup> RYKNER, Arnaud, *Paroles Perdues. Faillite du langage et représentation*, Paris, José Cortí, 2000, pp. 195, 200.

<sup>91</sup> SAID, Edward W., *Humanism and democratic criticism*, op. cit., p. 13.

<sup>92</sup> Lo que supone una introspección literaria: "To suppose that it does is to assume that literary texts have practical social consequences only in so far as they furnish the sites for a coming-to-consciousness, on the part of the subject, about the world and his/her place within it". BENNETT, Tony, *Outside literature*, London, op.cit., p. 211.

<sup>93</sup> RACZYMOW, Henri, *La mort du grand écrivain*, Paris, Stock, 1994, p. 178.

<sup>94</sup> FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, op. cit., p. 49.

Estas investigaciones consideran habitualmente la literatura como elemento cultural, esto es, la literatura en la cultura,<sup>95</sup> como parte integrante del sistema mas amplio de la cultura con el cual establece relaciones de ida y vuelta, de reciprocidad.<sup>96</sup> Si la cultura es un sistema de codigos para actuar e interpretar el mundo, la literatura por su parte, es expresion de los intentos de interpretacion y comprension del mundo.<sup>97</sup>

Analizados ambos como sistemas simbólicos interpretables,<sup>98</sup> la literatura depende de otros elementos semióticos no literarios para existir y a su vez contribuye en la construcción de los discursos culturales y a la creación de realidad.<sup>99</sup>

Cabe tener en consideración, asimismo, que el compartir dicha cualidad simbólica ha permitido vincular estrechamente la etnografía, como interpretación textual del mundo, como literatura y, en otro ámbito, la cultura misma es analizada desde parte de la antropología cultural y literaria como un texto, aplicando similares presupuestos hermenéuticos que para la literatura (Altamirano, 2002; Augé, 1995).

Lo intratextual necesita de la referencia extratextual para existir y eso incluye el entramado cultural. Y al revés, aquello que consideramos fuera del texto literario resulta ser un entramado simbólico<sup>100</sup> que codificamos y la literatura es fundamental en la construcción discursiva que hacemos del entorno.<sup>101</sup>

Un individuo no adquiere e incorpora disposiciones y modelos correspondientes a una sola entidad cultural, sino a varias, por ejemplo, la familia, el trabajo, la clase social y otros. Los sujetos están entrecruzados en su interior y ponen en

---

<sup>95</sup> BARICCO, Alessandro, *El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin*, Siruela, Barcelona, 1999.

<sup>96</sup> BOUJU, Emmanuel, *Réinventer la littérature*, , op. cit., pp. 167, 205.

<sup>97</sup> BESSIÈRE, Jean, *Quel statut pour la littérature?*, Paris, P.U.F., 2001, pp. 61,66.

<sup>98</sup> WELLERSHOFF, D., *Literatura y principio de placer*, op. cit., pp. 78, 110.

<sup>99</sup> Una realidad referida y analizada variando siempre de perspectivas: « La littérature est une possibilité et un pouvoir de représentation, dont la question de la représentation n'est que le corrélat. Elle est un lieu commun dont il ne peut être débattu puisqu'elle est la figure de l'unité de l'ensemble social. Le défaut de genre ou de caractérisation de la littérature est fonctionnel : il permet de ne pas poser la question du partage des discours. C'est pourquoi la littérature dans les sciences sociales, peut être sans autre définition que cette fonction et sans autres catégorisations que celles du narratif et du fictif, très largement compris, mais porteurs d'implications nettes ». BESSIÈRE, Jean, *Quel statut pour la littérature?*, op. cit., p. 62.

<sup>100</sup> TADIÉ, Jean-Yves, *La critique littéraire au X<sup>e</sup> siècle*, Paris, Pierre Belfond, 1983, p. 111.

<sup>101</sup> RACAULT, Jean-Michel, *Nulle Part et ses environs*, Paris, PressesUniversitaires de France, 2003, p. 366.

relación esquemas culturales procedentes de distintos planos de la realidad que a veces son contradictorios.<sup>102</sup>

Esos planos estan en la vida que realizan los individuos, los unos con los otros y no son independientes de ellos. La cultura se desarrolla en la interacción, en ese diálogo intersubjetivo y se construye por ello mediante un proceso dinámico.<sup>103</sup>

Clarificado el punto de partida antropológico, nos centramos ahora en el camino compartido por filosofía y literatura, y su “aproximación intercultural”, intentaremos acercarnos a ese extraordinario poder de devastación que encierra la voz del otro, en una dinámica que ahora manejamos de frontera móvil, en la cuál la filosofía accede al texto para rescatar el umbral constructivo de la distancia textual.

## 1.2. Un discurso filosófico entrelazado entre lo escrito y lo oral.

Al pasar de una tradicion oral a una escrita, filosofia y literatura se convierten en escritura. Esto significa que se ha añadido un eslabón a la cadena de comunicación. En vez de ser un enfrentamiento entre orador y oyente, se ha transformado en una situación comunicativa mucho más compleja, con tres eslabones de unión muy definidos, esto es, autor, texto y lector, camino de una temporalidad objetiva, y de una realidad individual.<sup>104</sup>

Estos pasos evolutivos han dado lugar a una tendencia nueva en la filosofía y en la semiótica la cual concierne a la compleja situación interpretativa que supone leer un texto en vez de escuchar un relato o participar en un diálogo oral. El lector se

---

<sup>102</sup> CAMPION, Pierre, *La littérature à la recherche de la vérité*, Paris, Seuil, 1996, pp. 186, 188.

<sup>103</sup> Tan dinámico que incluso atraviesa fronteras: «[...] C'est l'hypothèse adoptée par Bakhtine non seulement pour le roman, mais aussi pour le discours que tiennent les sciences humaines: l'autre infiltre l'un en le transperçant, fondant ainsi la notion épistémologique de frontière mobile par laquelle le sujet se trouve toujours pris dans les jeux de langage des autres, et celle d'exotopie par laquelle la compréhension ne se valide que par un hors-sujet-parlant ». GEFEN, Alexandre, AUDET, René, *Frontières de la fiction*, Bordeaux, Presses Universitaires de France, 2001, p. 167.

<sup>104</sup> Veamos: « Les analyses qui suivent tenteront de juger de la pertinence de cette conception et en particulier de la légitimité d'une philosophie de la présence [...] il manifeste plus précisément la volonté d'inscrire au sein d'une temporalité objective l'intimité d'un temps et d'une réalité individuels ». CARRON, Jean-Pierre, *Écriture et identité*, Ousia, Paris, 2002, p. 33.

encuentra sólo frente al texto, le ha abandonado el autor y sólo le acompaña la escritura.<sup>105</sup>

Manejamos pues, una situación que nos lleva a interesarnos por la teoría de la interpretación y de la comprensión de textos. ¿Dónde surge el significado del texto?, ¿es el autor quién fija el contenido y, por lo tanto, determina de manera soberana el significado para dejarlo en manos del lector el que simplemente tiene que descifrar y deletrearlo en el acto de la lectura?.<sup>106</sup> ¿O es el papel del lector activo, no sólo al nivel de la percepción sino al nivel de la creación?, ¿dónde surge el texto, al escribirse o al leerse?.<sup>107</sup>

Siguiendo una revisión clásica, lo aconsejable es empezar entendiendo el texto<sup>108</sup> como escritura, es decir, lo escrito frente a lo oral.<sup>109</sup> El texto es una unidad lingüística que expande el significado actual y momentáneo de una oración y que aporta un principio de organización transracional aprovechada por el acto de relatar.<sup>110</sup>

La oración es un acto, una acción, es un instante y como tal cuenta con una inmediatez que el texto tiene que recuperar o reestablecer.<sup>111</sup> La lengua es una predisposición tanto en el texto como en la oración y a través de ella se articula el mundo del hablante.<sup>112</sup>

---

<sup>105</sup> Y la escritura representa: « [...] Elle représente ces discours qui rendent manifestes les choses ; elle inclut ces discours qui sont les présentations de ces choses et du sujet ». BESSIÈRE, Jean, *Quel statut pour la littérature ?*, op. cit., p. 67.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>107</sup> CARRON, Jean-Pierre, *Écriture et identité*, op. cit., p. 67.

<sup>108</sup> RICOEUR, Paul, “¿Qué es el texto?” publicado en *Del Texto a la Acción*, Fondo de cultura económica, México, 2002.

<sup>109</sup> Desde luego, lo escrito frente a lo oral: « L'écriture se trouve donc constituer le facteur extralinguistique qui permet à certaines des potentialités de la langue, de la grammaire universelle, de se trouver réalisées dans la performance linguistique. Et le fait que l'écriture ne soit apparue que bien longtemps après le langage lui-même explique que les formes du style narratifs n'aient pas toujours existé ». BANFIELD, Ann, *Phrases sans parole. Théorie du récit et du style indirect libre*, traduit de l'anglais par Cyril Veken, Paris, du Seuil, 1995, p. 355.

<sup>110</sup> CONKINSKA, Cvetanka, en: MARTI, Marc, *Espace et voix narrative. Cahiers de narratologie*, Nice, Université de Nice, 1999, p. 238.

<sup>111</sup> Se trata menos de: « [...] Repérer la régularité compositionnelle » que d'étudier l'exploration d'une écriture ». AMOSSY, Ruth, MAINGUENEAU, Dominique, *L'analyse du discours dans les études littéraires*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 338.

<sup>112</sup> A la inversa: « [...] Une phrase de non-communication –qu'il s'agisse d'une phrase du récit proprement dit ou de paroles ou de pensées représentées – ne peut trouver place dans l'univers de la parole ». BANFIELD, Ann, *Phrases sans parole. Théorie du récit et du style indirect libre*, op. cit., p. 354.

Asimismo el concepto del discurso es un aspecto importante del texto, porque es testigo y participante del mundo del texto en todo momento, tanto en la fase anterior a la escritura como durante la escritura misma. Entendemos por discurso el significado semiótico de la palabra que es la circunstancia del enunciado. Es el trasfondo que rodea al hablante y a la idea o intención del enunciado, un trasfondo que se manifiesta en el lenguaje.

El discurso está, por lo tanto, presente en toda situación comunicativa igual que el lenguaje. Tanto la oración como el texto es un acontecimiento, la lengua o el lenguaje es en este sentido un puro medio, una herramienta, es el portador del discurso al que se aferra el mundo del hablante o del autor.<sup>113</sup> Se crea una dinámica entre el mundo del hablante y el mundo del interlocutor y el principal motor de este acontecimiento es el discurso, se trata de una actividad discursiva.<sup>114</sup>

Pero el carácter de acontecimiento sólo es una cara del discurso. Si se distingue entre acontecimiento y sentido, el discurso se comprende como significado, pero el núcleo del problema de la hermenéutica está precisamente en esta dicotomía. En el proceso de comprensión el acontecimiento se desborda en el significado, pero constituyen dos aspectos distintos de la comprensión (Ricoeur, 1996).

La comprensión no consiste sólo en entender el significado del texto o la oración, sino que la verdadera tarea está en comprender la totalidad, tanto método como objetivo. Ni la oración ni el texto es sólo un qué, sino también un por qué y un cómo (Chomsky, 1995).

El lenguaje es portador de un *Meinen* (idea/sentido),<sup>115</sup> pero este *Meinen* está compuesto por acontecimiento y significado, el primero se refleja en la comprensión

---

<sup>113</sup> Se crean pues, diferencias dinámicas interactivas: "[...] Language has been rendered into the perpetually deferred meaningfulness of "textuality". What is analytically appropriate to the intensification of moment in lyric is analytically distorting when applied to the larger, looser, less consistent narrative continuum". MINER, Earl, *Comparative poetics*, op. cit., p. 125.

<sup>114</sup> RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Nera Calvo, México, Siglo XXI Editores, 1996.

<sup>115</sup> HERNÁNDEZ-PACHECO, J., Paul Ricoeur. El conflicto de las interpretaciones en *Corrientes Actuales de Filosofía*. La filosofía de Francfort, La filosofía hermenéutica, Id., Tecnos, Madrid, 1996, pp. 273-321.

del segundo. Esto significa, que un texto está compuesto de varios elementos que todos contribuyen a la totalidad del texto.

La comprensión de un texto no es sólo comprender el significado, es decir el mensaje, sino entender todas las partes, una por una, y finalmente comprender que la totalidad del texto es la simbiosis de estas partes.<sup>116</sup>

En un segundo acercamiento, reparamos en la escritura, distinguiendo aquí entre escritura y texto. Por escritura entendemos la forma que acoge al contenido, es decir, la forma que toma una oración o un habla al fijarse en papel. El texto es la totalidad compuesta por varios elementos: lenguaje, discurso, escritura, tema, estructura, estilo, entre otros.<sup>117</sup>

En la comprensión, o bien en el descubrimiento, de cada uno de estos elementos reside la verdadera posibilidad de una comprensión mucho más allá de la mera detección del tema del texto. Porque en la totalidad del texto el lector va a encontrar un reflejo del mundo, un reflejo de sí mismo y, más importante, un reflejo de su propio ser en el mundo.<sup>118</sup>

### 1.2.1. El grado cero de la escritura.

El concepto de una historia de la literatura es amplio y complejo.<sup>119</sup> Por un lado, la historia de la literatura incluye la historia del mundo, la historia comprendida como disciplina científica en el mundo en el que vive el autor y, por otro lado, incluye toda la literatura anterior, es decir, las obras literarias anteriores (Miner, 1990).

Se niega, por tanto, que toda generalización teórica sea válida universalmente si

---

<sup>116</sup> Expresado de otra forma: «[...]À partir de ce que j'ai appelé la passion de l'arbitraire du signe, à faire surgir le réel à travers la constitution culturelle, idéologique, inconsciente de la «réalité» mortifiante et irréalisante». PRIGENT, Christian, *Ceux qui merdrent*, Paris, P.O.L., 1991, p. 260.

<sup>117</sup> Desde esta perspectiva la obra literaria se convierte en un modelo comunicativo, portadora de valores humanos, sociales, ideológicos, estéticos y morales, que pueden verse apoyados o rebatidos desde los textos implicados, esto es, se convierte en un "encuentro complejo de textos." CAMPION, Pierre, *La littérature à la recherche de la vérité*, op. cit., pp. 186, 188.

<sup>118</sup> RACAULT, Jean-Michel, *Nulle Part et ses environs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 366.

<sup>119</sup> BARTHES, Roland. *El grado cero de la escritura: seguido de Nuevos ensayos críticos*, trad. de Nicolás Rosa, Siglo XXI, México, 1999.

no es demostrada mediante una comparación intercultural que, en esta concepción afecta, a un tiempo, al estudio tipológico y al estudio histórico considerados de forma complementaria.<sup>120</sup>

El autor está condicionado por el estilo anterior representado en obras anteriores<sup>121</sup>. Una producción literaria es el producto del estilo anterior, del autor mismo y de la sociedad en la actualidad del autor. La obra independiente no existe como tampoco existe el autor independiente.<sup>122</sup> Es, por lo tanto, imposible crear una obra literaria fuera de todo contexto, fuera de todo discurso,<sup>123</sup> y es, de igual manera, imposible comprender o interpretar un texto literario fuera de todo contexto.<sup>124</sup>

La búsqueda de una renovación estilística se convierte en la búsqueda de un no-estilo, de una disolución del estilo anterior.<sup>125</sup> Para renovar a fondo la escritura el escritor debe deshacerse del estilo anterior y empezar desde un punto nulo que no predetermina el desarrollo del nuevo estilo sino que permite el desarrollo libre.<sup>126</sup>

Se debe de construir el estilo establecido para construir uno nuevo e innovador, al que llamamos el grado cero de la escritura.<sup>127</sup> Sin embargo, reside en la literatura una posibilidad creativa, porque se trata de una disciplina lingüística y no empírica. La

---

<sup>120</sup> TODOROV, T., *Crítica de la crítica*, op. cit., p. 103.

<sup>121</sup> La prueba de lo extranjero, consiste en utilizar algunas pruebas de una cultura para poner de manifiesto hechos menos familiares de otra, en la que la primera es el elemento probador y la segunda el elemento probado e iluminado. HYLLAND, E. Thomas., "The nation as a human being a metaphor in a mid-life crisis?" in: OLWIG, Fog, HASTRUP, Kirsten, *Siting Culture. The shifting anthropological object*, London, Routledge, 1997, p. 114.

<sup>122</sup> CANDIDO, Antonio, *Literatura e sociedade. Estudos de teoria e história literaria*, São Paulo, Queroz editor, 2000, p. 18.

<sup>123</sup> Revelar el valor ideológico que puedan tener ciertos aspectos de una obra literaria precisamente porque en ellos se condensan las ideas que un autor comparte con el medio social y cultural en que vive.

<sup>124</sup> RACZYMOW, Henri, *La mort du grand écrivain*, op. cit., pp. 124, 153.

<sup>125</sup> Un estilo indudablemente cambiante: « [...] Cette certitude sur l'unité d'un continuum d'écriture et sur son identité va autoriser en même temps un jeu réglé de déplacements et de métamorphoses, de glissements dits ou non dits, contrôlés ou non contrôlés, entre le livre, et le texte, entre le texte et l'oeuvre, entre la voix du texte, l'auteur du livre et le sujet de l'oeuvre ». RANCIÈRE, Jacques, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998, p. 159.

<sup>126</sup> Un desarrollo libre que plantea dudas: "L'écriture se trouve donc constituer le facteur extralinguistique qui permet à certaines des potentialités de la langue, de la grammaire universelle, de se trouver réalisées dans la performance linguistique. Et le fait que l'écriture ne soit apparue que bien longtemps après le langage lui-même explique que les formes du style narratifs n'aient pas toujours existé. Qu'est-ce donc qui, dans la nature de l'écriture, se prête particulièrement au développement de la fiction narrative?" . BANFIELD, Ann, *Phrases sans parole. Théorie du récit et du style indirect libre*, op. cit., p. 355.

<sup>127</sup> Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Coll. Tel Quel, Seuil, 1973.



literatura puede crear e imaginar, lo cual tiene gran valor a nivel epistemológico y filosófico.<sup>128</sup>

El texto literario se inscribe en una realidad e historia mucho más compleja que la historia empírica, la literatura es un cuasimundo<sup>129</sup> que está por encima del concepto positivista de la historia. Un texto literario puede, gracias a su dimensión lingüística, crear un mundo entero. El estilo no es producto de una herencia literaria e histórica a la que tiene que imponerse el autor, sino que es aquello que el autor puede introducir en su obra para darle individualidad.<sup>130</sup>

El discurso oral, es decir la oración, cuenta con una ventaja frente a la escritura, porque, el habla es un acto, una acción, y como tal lo acompañan siempre las posibilidades facilitadas por la situación comunicativa directa y viva.<sup>131</sup>

Pero a nivel textual no contamos con las mismas ventajas de la inmediatez, por lo tanto, la escritura necesita otros medios para revelar su intención<sup>132</sup>, porque, como ya hemos dicho, ningún texto ni oración se limita a ser significado simple<sup>133</sup>. La

---

<sup>128</sup> He aquí algunos matices: «Par entrecroisement de l'histoire et de la fiction, nous entendons la structure fondamentale, tant que ontologique qu'épistémologique, en vertu de laquelle l'histoire et la fiction ne concrétisent chacune leur intentionnalité respective qu'en empruntant à l'intentionnalité de l'autre ». RICOEUR, Paul, Temps et récit, Tome III. Le Temps raconté, traduit par Charles Bénard, Seuil, Paris, 1997, p. 330.

<sup>129</sup> RICOEUR, Paul, usa este término en “¿Qué es el texto?”, Del Texto a la Acción, op. cit., p. 131.

<sup>130</sup> No se trata de oponer categorías realistas frente a purismos idealistas sino de: “[...] Registrar que junto con la magnificación de la historia concreta, ese viejo problema de la responsabilidad del escritor ante la sociedad adquiere matices más urgentes, acorta las mediatizaciones e impone obligaciones más inmediatas”. SOSNOWSKY, Saúl, «Lectura sobre la marcha de una obra en marcha», en VIÑAS, David, Más allá del boom: literatura y mercado, México, Marcha Editores, 1981, p. 192.

<sup>131</sup> Incluso resulta difícil de clasificar de manera: «[...] Univoque les narrations conversationnelles de notre société, avec leurs exagérations et leur libre reconstruction du dialogue [...] C'est en effet l'écriture qui crée le document durable, et c'est le document qui rend possible la vérification ». GEFEN, Alexandre, AUDET, René, Frontières de la fiction, op. cit., p. 39.

<sup>132</sup> Que en ocasiones se corresponde con: “[...] Lo que una persona en particular tiene en su mente/cerebro es una clase de artefacto que es el resultado de la interacción de factores accidentales, en contraste con la realidad de mayor significación que es So y la lengua medular (con su gramática medular), una selección específica entre las opciones permitidas en el estado inicial”. CHOMSKY, Noam, El conocimiento del lenguaje, op. cit., p. 177.

<sup>133</sup> Así, el « ideograma » kristeviano sería una función intertextual materializada en los diferentes niveles de la estructura de cada texto y que se extiende a lo largo de su trayecto dándole sus coordenadas históricas y sociales. KRISTEVA, Julia, Semiotikè. Recherches pour une sémanalyse, Paris, Coll. Tel Quel, Seuil, 1969.

totalidad del texto es siempre compuesta y el significado es simplemente uno de los componentes.<sup>134</sup>

Una obra literaria es una totalidad finita y cerrada a nivel semiótico, pertenece a un estilo literario, posee una estructura y una estilización. Estos elementos están irreversiblemente impresos en el texto y en este sentido la obra es cerrada y acabada, pero siempre mantiene una apertura hacia la lectura y la interpretación de cada lector, por eso es clave en la hermenéutica filosófica.<sup>135</sup> La estilización y la estructuración son importantes al elaborar el texto, porque son los remedios, las categorías de producción, de los que dispone el autor a la hora de escribir.<sup>136</sup>

Son la verdadera voz del texto, el tono y la acción que acompañan el significado de las palabras.<sup>137</sup> El autor da forma al lenguaje, estiliza y estructura su obra para emitir el sentido deseado, para crear el tono, la fuerza, que desea.<sup>138</sup> El autor es equivalente al sujeto hablante. Es el artesano y la materia que trabaja es el lenguaje. Es el gran compositor que siembra una intención, el tema, en el texto.

El acontecimiento es la estilización misma, siempre es la estilización de algo y la estilización está en relación dialéctica con una situación compleja y una situación concreta. Es decir que el discurso es realizado como acontecimiento y el acontecimiento es la estilización.<sup>139</sup>

---

<sup>134</sup> MILNER, Max, *Littérature et pathologie*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1989, p. 114.

<sup>135</sup> En la medida que: «[...] Dans la mesure où cette entreprise ne pourrait aboutir précisément qu'à condition de savoir exactement ce qu'est ou doit être la philosophie de la littérature ». HAYEZ, Cécile, HISSE, Michel, *Apparitions de l'auteur*, Berne, Peter Lang, 2005, p. 107.

<sup>136</sup> No sólo el texto literario, sino todo texto alojan un estilo que constituye su carácter individual y que refleja más que la intención del autor. La estructura revela el dualismo entre el acontecimiento y el sentido del texto (comentario mío).

<sup>137</sup> Dicho de otra manera: «[...] L'activité énonciative et interprétative consiste à élaborer des formes, établir des fonds, et faire varier les rapports fond-forme. La génération des fonds et des formes s'opère par rectification répétée ». RASTIER, François, *Arts et sciences du texte*, op. cit., p. 49.

<sup>138</sup> Creando su propio texto abierto: "[...] Language has been rendered into the perpetually deferred meaninglessness of "textuality". What is analytically appropriate to the intensification of moment in lyric is analytically distorting when applied to the larger, looser, less consistent narrative continuum". MINER, Earl, *Comparative poetics*, op. cit., p. 125.

<sup>139</sup> RIFFATERRE, Michael, "Intertextual Representation: On Mimesis as Interpretive Discourse," *Critical Inquiry*, 1984, pp. 142-62.

O, dicho de otro modo, el discurso se asoma en el momento de la estilización del texto. No porque es la voluntad del autor, sino porque está implícito en el acontecimiento, está intrínsecamente vinculado a la momentaneidad del texto.<sup>140</sup>

Si admitimos que la tarea hermenéutica relacionada con un texto incluye más que una mera comprensión del contenido, más que un mero deletreo de lo escrito, el texto puede llegar a ser un paso importante hacia una comprensión ontológica de nuestro ser.<sup>141</sup>

La verdad de la obra<sup>142</sup> no se limita a ser el significado, el mensaje o la intención del autor, sino que está en la dialéctica entre sentido y acontecimiento. De este modo, el discurso viene a ser el medio entre la irracionalidad del acontecimiento y la racionalidad del sentido.<sup>143</sup>

El texto cuenta, por lo tanto, con el poder revelar una verdad que la oración no logra revelar en la misma medida. Porque al escribirse se somete a un acto productivo y a una estilización de los que prescinde la oración.<sup>144</sup> Las categorías de producción facilitan un análisis y una interpretación que hace posible no sólo comprender sino también explicar el texto.<sup>145</sup>

Si el discurso es lo que verdaderamente revela el mundo a través de la estilización de una obra, la hermenéutica debe ser el arte de descubrir el discurso de la obra. Esta posibilidad hermenéutica de revelar el mundo reside en desvelar y analizar

---

<sup>140</sup> KRISTEVA, Julia, *Semiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, op. cit., 1969.

<sup>141</sup> Esta posibilidad la veremos más adelante en el capítulo segundo, con mayor concreción si cabe en las obras de José Saramago. Por el momento, vamos a determinar por qué las categorías de producción de un texto nunca deben reducirse a un simple método o herramienta.

<sup>142</sup> La historia, el hombre y el imaginario social prueban los mitos: “[...] Por eso el mito revela el mundo, pero también designa a cada individuo. Este nombramiento cosmogónico es «una historia sagrada y, por tanto, una historia verdadera, puesto que se refiere siempre a realidades». La literatura, como producto individual y del inconsciente colectivo, contribuye a los procesos de mitificación y des-mitificación que se generan en la realidad”. ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*, op. cit., p. 13.

<sup>143</sup> WEINRICH, Harald, *Le temps*, traduit par Michèle Lacoste, Paris, Seuil Coll. poétique, 1973, pp. 205, 206.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>145</sup> Cuando Bajtín precisa que el objetivo de la sátira es «verificar y desenmascarar ideas e ideólogos» nos advierte de la unidad indisoluble entre texto e idea (Bajtín, 1989: 471).

la estructura de la obra.<sup>146</sup> En el análisis de la estructura se demuestra el carácter dual de la obra, aquí se distinguen el sentido y el acontecimiento.

Esta condición se da especialmente en la escritura, porque en el discurso oral el sentido y el acontecimiento se aproximan tanto que parecen coincidir, mientras el texto constituye un acto de comunicación a distancia, al que el lector da contexto. El texto se recrea en cada lectura y siempre espera al siguiente lector para volver a surgir.<sup>147</sup>

El autor no posee poder absoluto en el proceso creativo. Da forma al lenguaje, estiliza y relata, pero la obra final no es simplemente la unión entre materia y forma a mano del autor. El hombre y el discurso detrás de la obra se reflejan en el carácter dual de la misma y este dualismo se hace ver en la lectura, ante la obra.<sup>148</sup> No porque sea la intención del autor, sino porque su carácter ontológico lo conlleva. En la dualidad entre acontecimiento y sentido se objetiva el individuo y se refleja el mundo.<sup>149</sup>

Por lo tanto, la interpretación de una obra textual no es simplemente la comprensión del significado, sino que el lector debe proponerse interpretar, adicionalmente, las categorías de producción de la obra.<sup>150</sup> La comprensión de la totalidad del texto no es un simple entender el qué del texto sino un análisis de su por qué y su cómo. Al acercarse a la estructura del texto, analizarla y comprenderla se comprende toda la verdad del texto y no sólo el sentido engendrado intencionalmente por el autor.<sup>151</sup>

---

<sup>146</sup> Y esta posibilidad hermenéutica se amplia: «Si cette représentation est prise ainsi dans un rapport plus lâche ou plus invérifiable de comparaison avec l'espace, où le texte se trouve lointainement saisi, à travers la double médiation de sa représentation et de la mémoire qui tente de réactiver cette représentation, comme un assemblage de motifs, elle engage aussi des phénomènes de réécriture, au moins par réagencement ou inversion des motifs». MONTALBETTI, Christine, *Le voyage, le monde et la bibliothèque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 194.

<sup>147</sup> OLAVARRÍA, M<sup>a</sup> Eugenia, "El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto", *Alteridades* 7 (13), pp. 33-38, 1997.

<sup>148</sup> PACK, Robert, PARINI, Jay, *Writers on writing*, London, Middlebury College Press, 1991, p. 78.

<sup>149</sup> SHKLOVSKI, Victor, "El arte como artificio" en Tzvetan TODOROV, Tzvetan (comp.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, trad. de B. Eichenbaum, México, Siglo XXI, 1999, pp. 55-70.

<sup>150</sup> KRISTEVA, Julia, *Semiotikè. Recherches par une sémanalyse*, op. cit., 1969.

<sup>151</sup> En estos casos conviene ir más allá: "[...] La théorie du langage en situation ne saurait donc mieux convenir à un corpus textuel par définition médiateur au sein d'une pratique sociale : il faut sans cesse élucider ses motivations et interpréter les significations qui lui sont attribuées jusqu'à mettre en évidence les contradictions qui le sous-tendent ». ARAMBASIN, Nella, « Approches comparatistes d'une anthropologie culturelle et religieuse », en MONTANDON, Alain, *Littérature et anthropologie*, op. cit., p. 224.

El análisis textual y la interpretación de textos se convierten, por lo tanto, en una disciplina ontológica y no exclusivamente cognoscitiva ni epistemológica.<sup>152</sup> En el texto, en el discurso del texto, se revela el hombre, el autor, y la interpretación textual es la clave de la auto-comprensión del lector.<sup>153</sup>

Hemos visto que el discurso es el reflejo inevitable del mundo y que el hombre se revela en la relación entre la racionalidad del sentido y la irracionalidad de la estructura y de la estilización. Al distinguir entre la intención del autor, la que deliberadamente y conscientemente introduce en el texto, sino que también ve el texto como el espejo de lo inconsciente y del Dasein.<sup>154</sup>

Finalmente, sólo separando y aislando cada elemento del texto, cada categoría de producción, lo cual se hace a través de un acercamiento científico al texto con el fin de explicar el cómo del mismo, podemos llegar a una comprensión completa del mundo del texto. El mundo del texto es el mundo reflejado, no el mundo creado o descrito, y este reflejo es la objetivación del interior, del ser.<sup>155</sup>

Ya visto todo lo anterior, a la hora de formular cualquier vínculo entre literatura e interculturalidad no es suficiente con reinstaurar un estudio fragmentario como el acabamos de mencionar, si no que también resulta conveniente desarrollar el significado de la concepción creadora y su desarrollo práctico.

### 1.3. La concepción creadora y su desarrollo práctico.

La imaginación es una capacidad o facultad innata del hombre y es la misma fuerza que construyó el fundamento de las ciencias la que luego se convirtió en una fuerza creadora de las artes.<sup>156</sup> Sin embargo, en esta misma capacidad de crear mitos e

---

<sup>152</sup> GENETTE, Gerard, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>153</sup> PAVESE, Cesare, *Littérature et société. Le mythe*, trad. par Gilles de Van, Gallimard, Paris, 1999, p. 16.

<sup>154</sup> HEIDEGGER, Martin, *Arte y poesía*, trad. de Samuel Ramos, México, F.C.E., 1958.

<sup>155</sup> El narrador describe y separa: “[...]Si bien cada narrador puede abordar estas relaciones intertextuales de modo diferente, ya mediante el uso de registros o imágenes «serializadas», ya vindicando un nuevo concepto de autor, entre otras vías posibles”. FRANCO, Jean, «Memoria, narración y repetición: la narrativa hispanoamericana en la época de la cultura de masas», en VIÑAS, David, *Más allá del boom: literatura y mercado*, México, Marcha Editores, 1981, p. 129.

<sup>156</sup> BAJTIN, M., *Estética de la creación verbal*, trad. de Mariano Baquero Goyanes, México, Siglo XXI, 1982.

invenciones se aloja precisamente la imaginación.<sup>157</sup> Pero, ¿porque nos interesa hablar de imaginación en un contexto literario-intercultural?

La imaginación ha creado las metáforas,<sup>158</sup> el lenguaje y luego la verdad, y a pesar del olvido y la represión colectiva de esta realidad, la imaginación como facultad sigue manifestándose, simplemente ha trasladado su actuación desde el campo del lenguaje y la ciencia hasta el campo del arte.<sup>159</sup>

La apariencia y la ilusión son presupuestos necesarios para la narración así como para el intercambio cultural. Únicamente, hay que evitar que el mito se convierta en un cuento de hadas. El mito es, en este sentido, un medio útil e imprescindible en la creación de identidad como bien demostraban los griegos (Eliade, 1979).

Precisamos una ilusión consciente, porque de este modo la ilusión puede arrojar nueva luz sobre el mundo o abrir surcos en el ser. Si la ilusión en vez de ser la conciencia misma pasa a ser un mero aspecto de ella, surge la posibilidad de conocer el mundo y el ser mismo.

La ilusión se convierte, por lo tanto, en más que un mero estado, es una posibilidad, porque aquí yace la posibilidad de crear. En general, la vida y la cultura entera de Occidente se basan en la ilusión, ni siquiera la ciencia podría vivir sin ella, pero la pregunta es: ¿qué juego de ilusión y de posibilidades creativas más obvio puede haber que la creación artística?<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Porque los actos de imaginación tienen sus propias fórmulas: "[...] In addition, acts of imagination, which used to stand alone and do all the work of what we may still call creation, have become reformulated in terms that include performatives, constructions, and discursive statements; in some cases these seem to have entirely dissolved the possibility of agency, whereas in others, agency, or the will, no longer has the sovereign authority or plays the role it once did". SAID, Edward W., *Humanism and democratic criticism*, London, Palgrave Macmillan, 2004, p. 41.

<sup>158</sup> Dándole un uso: «[...] L'usage de la métaphore intervient moins à l'intérieur d'une configuration du départ, qu'elle ne crée un effet de circulation entre les accès au savoir ». MONTALBETTI, Christine, *Le voyage, le monde et la bibliothèque*, op. cit., p. 124.

<sup>159</sup> Pero la imaginación se basa en la estructura básica de la conciencia y, por lo tanto, la conciencia imaginante es una estructura por encima de la conciencia misma, es decir, llamamos imaginación a la conciencia allá donde deja de estar anclada en el mundo real y ejerce su ser en libertad. Esto ocurre en particular en textos literarios y en el arte, ya que su pretensión de realidad va más allá de la realidad mundana (comentario mío).

<sup>160</sup> BOURDIEU, Paul, *El sentido práctico*, trad. de M<sup>o</sup> del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1991.

Ella invade tanto el dominio del conocimiento como el del ser. Se expande hasta abarcarlo todo, desde la ciencia hasta el arte. La palabra ilusión no tiene en este caso la connotación negativa de algo irreal, falso y algo que se aleja de la realidad y del mundo ideal que cobró con Platón y que ha sido la tendencia dominante posteriormente.

En este contexto de amplitud intercultural, no interesa únicamente la ilusión en sí misma, sino la imaginación<sup>161</sup> y la capacidad creadora que posee el ser humano, sin olvidar la descripción utópica.<sup>162</sup> Constatamos que tanto el concepto de verdad como el lenguaje son creaciones metafóricas cuyo valor está en su función más que en su existencia o en su ser.<sup>163</sup>

Reparemos en un estudio de la metáfora, ya que éste nos va a revelar un profundo vínculo entre lo simbólico y la reflexión.<sup>164</sup> Podemos considerar todo el lenguaje metafórico, o bien, lo podemos considerar un enriquecimiento retórico del lenguaje. No obstante, se trata de un enriquecimiento que, a lo largo de la historia, ha ido cobrando tanta importancia que se ha instalado en el lenguaje como algo más que una mera figura repetitiva.<sup>165</sup>

La metáfora es una expresión de reflexión y a raíz de esto surge inevitablemente la pregunta por la verdad. ¿Cuál es la relación entre verdad y metáfora?. Hemos visto que el concepto de la verdad no es más que un concepto ilusorio y sólo se diferencia

---

<sup>161</sup> Esta habilita la creación y la percepción de lo irreal, porque es la conciencia cuando ésta está libre. Así la imaginación incluye en su estructura básica la conciencia en todos sus aspectos y la conciencia constituyente apunta, debido a su carácter trascendental, hacia una conciencia imaginante, una no es sin la otra.

<sup>162</sup> RACAULT, Jean-Michel, *Nulle Part et ses environs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 366.

<sup>163</sup> Porque la conciencia humana no acepta una estructura completamente distinta a su sistema de verdades establecido, no reconoce como real una realidad que se basa en una idea de realidad distinta a la que conoce. HEINICH, Nathalie, *Être écrivain. Création et identité*, Paris, La Découverte, 2000, pp. 41, 202.

<sup>164</sup> ZIMA, Pierre V., *Pour une sociologie du texte littéraire*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 39.

<sup>165</sup> Ha llegado a constituir su propio sistema: "D'emblée, la langue est appréhendée comme un système, chaque langue ayant le sien, organisant sa façon son monde. Les métaphores n'ont pas d'origine absolue, elles diffèrent suivant les langues, es dans une même langue : les métaphores sont des effets de l'emploi spécifique des tournures ou des expressions. Conditionnées par les structures de la langue, elles ont la marque du pouvoir qu'ont les sujets de transformer leur langue ». THOUARD, Denis, *Goethe, Humboldt : Poétique et herméneutique*, en CHISS, Jean-Louis, DESSONS, Gérard, *La force du langage, Rythme, Discours, Traduction*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 194.

de la mentira en un simple matiz, en que hemos decidido que algo es mentira y que otra cosa es verdad.<sup>166</sup>

La verdad corresponde a las normas definitorias para ella incluidas en el lenguaje legislativo, pero es la misma legislación que define la mentira y, debido a que el lenguaje en sí carece de contacto con la realidad de las cosas,<sup>167</sup> el concepto de la verdad nunca puede ser más que un concepto arbitrario.<sup>168</sup> En otras palabras, no existe una verdad absoluta ni tampoco un criterio de verdad aunque pragmático que sostenga la verdad.<sup>169</sup>

Este es un problema a nivel metafísico<sup>170</sup> porque arroja al hombre, el que no toma conciencia de esto, a un relativismo total y es un problema a nivel metodológico porque el método, el lenguaje, que aplicamos como método para llegar a la verdad es una construcción artificial y, por lo tanto, no más ni menos verdad que la verdad misma.<sup>171</sup>

En este caso existe un abismo entre el lenguaje y las cosas y la relación originaria entre ellos se ha borrado para siempre. Por eso, el hombre se mueve en el ámbito del lenguaje creyendo que se mueve en el ámbito de las cosas, además, aún sabiendo que es así, al hombre no le queda más remedio que intentar aprovecharse y acomodarse en aquel ámbito.<sup>172</sup> El problema lingüístico es de especial interés para la filosofía ya que el método filosófico en gran medida se apoya en el lenguaje.<sup>173</sup>

La filosofía y el pensamiento moderno han idealizado tanto la precisión terminológico-conceptual que se ha convertido en un ideal epistémico, por eso, es necesaria una investigación de la terminología aplicada, ya que si bien se desarrollan

---

<sup>166</sup> GIVONE, Sergio, *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, trad. de Jesús Perona, Visor, Madrid, 1991, p. 53.

<sup>167</sup> De este modo, empieza a verse una aceptación del vínculo problemático entre la filosofía y el lenguaje y entre filosofía y literatura. LECERCLE, Jean-Jacques, SHUSTERMAN, Ronald, *L'emprise des signes*, Paris, Seuil poétique, 2002, p. 245.

<sup>168</sup> PANIKKAR, R., "The Pluralism of Truth", en *Word Faiths Insight*, Nueva York, 1990, XXVI, oct., pp. 7-16.

<sup>169</sup> RORTY, Richard, *Verdad y progreso*, trad. de Angel M. Faema, Barcelona, Paidós, 2000, p. 32.

<sup>170</sup> LECERCLE, Jean-Jacques, SHUSTERMAN, Ronald, *L'emprise des signes*, op. cit., p. 237.

<sup>171</sup> GIVONE, Sergio, *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, op. cit., p. 45.

<sup>172</sup> GRAMSCI, Antonio, *Cultura y literatura*, trad. de Jordi Solé-Tura, Barcelona, Eds. Península, 1968, p. 322.

<sup>173</sup> RORTY, Richard, *Verdad y progreso*, op. cit., p. 59.



las ideas<sup>174</sup> y si bien la historia de la filosofía evoluciona, también evolucionan la terminología y los conceptos.<sup>175</sup>

Se intuye una nueva óptica que señala la evolución de la filosofía desde fuera, es decir, si antes la historia de la filosofía se ha efectuado desde dentro, desde el pensamiento hacia el lenguaje, desde la idea hacia su expresión en el lenguaje, se acerca a la filosofía por lo exterior, por la manifestación lingüística y estudia la historia de la filosofía caracterizada por la terminología y la metafórica aplicada.<sup>176</sup>

Las exigencias terminológicas de la filosofía no sólo habrían llevado a una precisión del lenguaje, sino, a una filosofía rígida y cerrada, porque el lenguaje no es, exclusivamente, un medio a través del que se hace público el pensamiento,<sup>177</sup> sino que es una dinámica que también va en dirección contraria, el lenguaje también afecta e influye sobre el pensamiento. La metáfora como figura lingüística aporta margen a la filosofía, no expresa una verdad absoluta sino que expresa reflexión y, por eso, abre horizontes.<sup>178</sup>

Las mismas metáforas se han usado continuamente a lo largo de la historia, han cambiado o matizado su significado según el contexto histórico hasta, en algunos casos, convertirse en tropos lingüísticos fijos. Porque aunque la metáfora se haya usado siempre, bien es cierto que esto ha sido a pesar de estar fijamente anclada en el campo

---

<sup>174</sup> LECERCLE, Jean-Jacques, *Philosophy of Nonsense. The intuitions of Victorian nonsense literature*, London, Routledge, 1994, p. 181.

<sup>175</sup> O dicho de otro modo: "La detección de esta pauta es lo que hace a la vez posible y útil en nuestra relación con el agente el adoptar lo que Dennett llama "la actitud intencional. Hay [...] una pauta fundamentalmente racional que deben compartir, en términos generales, todas las criaturas racionales". Esa pauta que produce la racionalidad es la misma producida por la verdad y la misma producida por el significado. Sin racionalidad no se puede dar el lenguaje, ni éstos se pueden dar sin la verdad." RORTY, Richard, *Verdad y progreso*, op. cit., p. 36.

<sup>176</sup> El punto decisivo de este acercamiento viene a ser el análisis que señala el espacio entre pensamiento y lenguaje. Existen situaciones en las que los conceptos no alcanzan la idea, en las que la expresión lingüística equivaldría a una reducción de la filosofía.

<sup>177</sup> LECERCLE, Jean-Jacques, SHUSTERMAN, Ronald, *L'emprise des signes*, op. cit., p. 240.

<sup>178</sup> Reflexiones válidas para el contraste de valores sociales: "[...] La existencia de diferentes niveles lingüísticos, estructura tradicional del relato—, que se repiten en el tiempo porque, en último término, «nuestra sociedad, en muchos aspectos, permanece aferrada a modos de conducta y sistema de valores ya pretéritos». AMORÓS, Andrés, *Subliteraturas*, Barcelona, Editorial Ariel, 1974, pp. 16-17.

de la retórica, es decir que su principal fin era aportar placer y enriquecer el discurso para persuadir.<sup>179</sup>

Se pregunta y estudia cuál es el aporte filosófico de la metáfora y en qué consiste la legitimidad de las metáforas en el lenguaje filosófico. Pero es más que un estudio lingüístico de la composición filosófica, es un intento de analizar la dimensión simbólica, ya que:

Las palabras verdaderamente humanas son más que signos y mucho más que conceptos.<sup>180</sup>

Este es el antecedente que retomamos cuando exploramos lo simbólico del lenguaje. En este caso, la representación por analogía es inherente a nuestro lenguaje, y es, a la vez, la expresión, la manifestación, de algo inherente del “modo de pensar”.<sup>181</sup>

Porque no se trata, solamente, de la manifestación lingüística de una intuición o de una idea sino de transporte de reflexión, de modo que la metáfora o el símbolo vienen a abarcar tanto la denominación simbólica de aquello que quieren representar, pero, a la vez, aportan reflexión acerca de ello (Eliade, 1979: 16-25).

Por otro lado, el lenguaje es un aspecto ontológico inseparablemente unido al pensamiento humano.<sup>182</sup> Si negamos toda correspondencia entre lo subjetivo y lo objetivo y, por lo tanto, el lenguaje tiene su campo en el interior y carece por completo de conexión con el exterior.<sup>183</sup> Una imagen provocada por el mismo impulso nervioso miles de veces en la historia, que hace creer que existe una relación entre ambos, se comprende dicha relación como causa y efecto aunque toda relación es casualidad.<sup>184</sup>

---

<sup>179</sup> THOUARD, Denis, Goethe, Humboldt : Poétique et herméneutique, en CHISS, Jean-Louis, DESSONS, Gérard, La force du langage, Rythme, Discours, Traduction, op. cit., p. 194.

<sup>180</sup> PANIKKAR, Raimon, Paz e Interculturalidad, op.cit., p. 67.

<sup>181</sup> WEINER, Richard, Jeu pour de vrai, traduit par Erika Abrams, Paris, De la différence, 1991, p. 53.

<sup>182</sup> En búsqueda de la elección del lector: “Puesto que todo signo es reacentuable, toda interacción entre texto y lector se encuentra orientada hacia una respuesta por parte del último, la cuál otorga un carácter activo, responsivo [...] Está en juego nuestra constitución como sujetos culturales múltiples”. SANCHEZ TRIGUEROS, Antonio, Sociología de la literatura, Madrid, Síntesis, 1996, pp. 212,214.

<sup>183</sup> GENINASCA, Jacques, La parole littéraire, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 275.

<sup>184</sup> Concretamos: «[...] Il crée un langage qui défie les lois ordinaires de la causalité, reposant davantage sur la concrétion des images, permettant de percevoir le réel dans la pluralité de ses dimensions ». SOUPEL, Serge, La littérature de langue anglaise des origines à nos jours, Paris, Ellipses, 1995, p. 305.

Las categorías causa y efecto, igual que todas las categorías mentalmente producidas por el individuo, son ilusiones.<sup>185</sup> Una imagen repetida, a pesar de una frecuencia múltiple, no legitima la metáfora, su traducción en concepto sigue siendo una mentira.<sup>186</sup> La situación no es distinta que la de un sueño repetido con tanta frecuencia que al final se toma por real, sigue siendo un sueño.<sup>187</sup>

El individuo creó el lenguaje en su origen y a pesar de ser una ilusión la capacidad de crear, la fuerza creativa, es innata<sup>188</sup>. Puede crear libremente, libre de toda metodología rígida, y en el arte igual que en el mito yace la posibilidad de arrojar nueva luz sobre las relaciones entre literatura e interculturalidad (Eliade, 1979: 11).

#### 1.4. La mirada literaria transversal y el macronivel metatextual.

Las formas literarias también ofrecen sus propias soluciones, o al menos, generan las dudas necesarias para un planteamiento más enriquecedor del tema estudiado. Pero, ¿qué acontece en realidad con ellas?, ¿acaso los cambios producidos en estas no están en franca relación con la visión del mundo o ideología de una determinada época?

Las modificaciones e innovaciones manifestadas en las estructuras narrativas, por ejemplo, no hacen sino destacar el modo simbólico en que un escritor interpreta o da trascendencia al conjunto de las nuevas perspectivas socioculturales de su tiempo.<sup>189</sup>

La teoría literaria que pretenda explicar o comprender tales fenómenos habrá de ser capaz de generar los instrumentos adecuados para esa nueva forma de ejecutar la tarea de escribir.<sup>190</sup> Hablar de la ficción moderna es hablar de una veta de la creación narrativa que mucho tiene que ver con el autocuestionamiento de las formas y la organización interna de los discursos literarios.<sup>191</sup>

---

<sup>185</sup> STONE, Donal David, *Novelist in a changing world*, Harvard, Harvard University Press, 1972, p. 296.

<sup>186</sup> RICHTER, David H., *Falling into theory. Conflicting views on reading literature*, Boston, Bedford/St. Martin's, 2000, p. 64.

<sup>187</sup> RASTIER, François, *Arts et sciences du texte*, op. cit., p. 118.

<sup>188</sup> NIZON, Paul, *La République Nizon. Rencontre avec Philippe Derivière*, Paris, Argol, 2000, p. 97.

<sup>189</sup> GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto Bixio, México, Gedisa, 1987, p. 57.

<sup>190</sup> KRISTEVA, Julia, *Penser la liberté en temps de détresse. Thinking about liberty in dark times*, op. cit., p. 84.

<sup>191</sup> MORETTI, Franco, *Signs taken for wonders*, London, Verso, 2005, p. 208.

El elemento lúdico del arte narrativo , amplía el carácter autoconsciente del mismo, de modo tal que el sentido de una obra podrá encontrarse al reconocer el juego que se propone,<sup>192</sup> es decir, aceptando que la obra tiene su propio movimiento y que ella misma crea su identidad al pretender ser entendida como aquello a lo que se refiere o como aquello que dice.<sup>193</sup>

La autoconciencia será un impulso propio de la obra que provoca automovimiento, juego destinado a la repetición, al trabajo reflexivo.<sup>194</sup> Así, la autoconciencia será la capacidad de autorreferencia de la obra de arte.<sup>195</sup>

Así se pueden destacar el automovimiento y la autoconciencia como características del arte narrativo moderno, la teoría literaria decidió el nombre de metaficción para señalar el fenómeno, propio de la tradición moderna, de inserción de un texto en otro texto.

#### 1.4.1. Escritura de condición metafictional.

Vehiculamos el análisis de la metaficción en dos aspectos. El estrecho, como una ficción dentro de otra ficción, el amplio, como una forma posible de la metatextualidad en tanto que todo discurso busca constituir su verdad, fuera del cual sólo existen otras verdades.<sup>196</sup>

No se trata, por supuesto, de meros pretextos literarios para que el autor nos transmita a través de un juego metatextual su visión estética o su poética, lo interesante

---

<sup>192</sup> Un juego enriquecedor: "Al separarse enfáticamente del mundo empírico, de su otro, demuestra que éste puede ser o debería ser diferente. Quizás la clave de la comprensión del arte como elemento enriquecedor del conocimiento humano está exactamente en el ser distinto" (Bajtín, 1989: 21).

<sup>193</sup> MORETTI, Franco, *Signs taken for wonders, op.cit.*, pp. 113, 216.

<sup>194</sup> BRUÑA BRAGADO, María José, Delmira Agustín. Dandismo, género y reescritura del imaginario modernista, Berna, Peter Lang, 2005, p. 216.

<sup>195</sup> GADAMER, Hans-Georg., *La actualidad de lo bello*, trad. de Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 66-68.

<sup>196</sup> Entre las tematizaciones preferidas por la escritura de condición metafictional se encuentra la muerte del autor. En general, se trata de narraciones autorreflexivas en las que la necesidad de escribir se convierte en un acto irrenunciable que va ligado a la propia existencia del escritor. BARTHES, Roland., "La muerte del autor" en ARAUJO, Nara, y DELGADO, Teresa, *Textos de teorías y crítica literarias. Del formalismo a los estudios postcoloniales*, Cuba/México, Universidad de la Habana-Universidad Metropolitana-Iztapalapa, 2003, pp. 337-349.

es que se trata de novelas o relatos en los que el autor se convierte en un mero transmisor de lo que sucede en el espacio literario, en el espacio de la literatura.<sup>197</sup>

El metatexto literario, la metaliteratura traza líneas de identidad o divergencia entre el lenguaje y la realidad, muestra tematizaciones del proceso de la escritura, cuestiona el estatuto de la obra de lenguaje y se autodefine como ficción. Consideramos, pues, dentro de la escritura metatextual a las obras narrativas cuyos subtextos más que establecer relaciones con otros textos, se cuestionan sobre la posibilidad de la literatura, de la ficción literaria.<sup>198</sup>

Desde el punto de vista de la teoría narrativa, se plantea que la ficción trabaja a partir de ciertas transformaciones ligadas a tres elementos, a saber: la realidad extratextual, la *histoire* del narrador y el *récit*. El primero se refiere tanto a la competencia del autor como al contexto histórico-cultural que enmarca la producción del texto literario.<sup>199</sup>

Esta realidad sufre una primera transformación al volverse material de la *histoire* del narrador. La *histoire* es todo el material narrable al cual tiene acceso el autor. La apropiación que éste hace de la realidad por medio de un proceso de conceptualización da como resultado lo que llamamos ficción.<sup>200</sup>

Desde la relación texto-contexto, el marco se define como un margen que separa y une, que sirve de puerta de entrada, da forma, señala y crea expectativas de interpretación en el lector. Es, por ello, una zona difusa, difícil de concretar. El lector, al iniciar la lectura, pasa del contexto al texto, traspasa un límite buscando un centro, en el cual cree encontrar lo esencial de la obra.<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> JENNY, Laurent, *La parole singulière*, Paris, Belin, 1982, p. 67.

<sup>198</sup> KNAPP, Steven, MICHAELS, Walter Benn, in CREWE, Jonathan, *Against Theory*, Chicago, The University of Chicago, 1984, pp. 12-14.

<sup>199</sup> GENETTE, Gérard, *Figuras III*, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Lumen, 1989.

<sup>200</sup> GENETTE, Gérard, *Nuevos discursos: el relato*, trad. de Marisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1998.

<sup>201</sup> Quizás un objetivo sea: «[...] Dont le but est d'obliger le locuteur à adopter une certaine conduite future ; « expressifs », dont le but est d'exprimer l'état psychologique spécifié dans la condition de sincérité, relativement à un état de choses défini dans le contenu propositionnel ». ROBERT, André D., BOUILLAGUET, Annick, *L'analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1997, p. 50.

Los marcos se prestan a toda clase de juegos. La literatura metaficcional, por ejemplo, busca precisamente este tipo de efectos, pasar de un espacio a otro (de la historia a la ficción, de la crítica al arte, de una época a otra), de tal manera que el lector no pueda identificar claramente dónde termina un espacio y dónde comienza el siguiente. Cada palabra prefigura, enmarca, determina.<sup>202</sup>

El referente puede ser externo o interno, aquél representa una realidad extratextual que no está presente en el texto mismo, en cambio, el referente interno, representa un problema mayor, pues se refiere a una realidad extratextual que no es tan “extratextual” puesto que no está fuera del texto. Es interno en la medida en que el material a base del cual se construye la *histoire* no es otro que el lenguaje mismo, la transformación se registra en el tránsito al *récit*.

Cuando el referente es la novela o el cuento mismo, la narración se vuelve a sí misma, estaríamos entonces ante un texto en el texto sin diferencias en el modo de codificación.<sup>203</sup>

Si que interesará bosquejar una tipología del discurso narrativo literario, esta analogía con la lingüística pudiera considerarse un criterio conveniente de clasificación dado que a partir de las combinaciones que se establezcan entre referentes externos y referentes internos habría la posibilidad de contemplar varios tipos de narraciones.<sup>204</sup>

Allí donde domine el referente externo cabría hablar, de narraciones de ficción pura, mientras que en los casos en los cuales el acento esté puesto en el referente interno, lo más conveniente sería llamarlas “narraciones auto-reflexivas.”<sup>205</sup>

Dado que siempre habrá un referente interno, ambas clases existen con claridad solamente a nivel operativo o metodológico, pero muy probablemente no existan más que como dos polos entre los cuales encontraríamos una gama considerable de

---

<sup>202</sup> PINEDA-BOTERO, Alvaro, *El reto de la crítica, teoría y canon literario*, Bogotá, Planeta, 1995, p. 82.

<sup>203</sup> La originalidad de la narración: «[...] Est que cet ordre imparfait se manifeste à la fois sur le plan social et politique [...] et sur le plan métaphysique». JOUVE, Vincent, *Poétique des valeurs*, op. cit., p. 115.

<sup>204</sup> LOTMAN, Iuri, M., *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura*, Anthropos ed., Barcelona, 1996.

<sup>205</sup> ANDERSON, Danny J., “Una aproximación a la metaficción: tres casos distintos en la novela mexicana contemporánea” en *Semiosis*, Universidad Veracruzana, núms. 7-8, julio 1981-junio 1982, pp. 123-140.

narraciones, destacando las narraciones ficcionales (la transformación que tiene lugar entre la realidad extratextual y la *histoire*) y las narraciones metaficcionales (la transformación se da entre la *histoire* y el *récit*), por ejemplo (Genette, 1989).

En la metaficción nos encontramos con que la transformación entre el referente externo de la realidad extratextual y la *histoire* de ese referente se realiza por medio de un referente interno llamado concepto. Este concepto no es sino una determinada actitud del autor implícito, una forma específica de concebir el referente externo, lo maravilloso de todo esto es que a partir de tal o cual concepto se generan figuras como los personajes, el autor (implícito o ficcional) y el lector implícito.<sup>206</sup>

El referente en una novela, es, entonces, el conjunto de acciones, situaciones, personajes, objetos, o sentimientos que constituyen la ficción del relato pero que a pesar de su carácter ficticio nos son presentados como reales. Este referente se encuentra limitado y precisado por su contexto natural que es el conjunto del relato.<sup>207</sup>

Pero además, ese referente adquiere como en el discurso poético, una generalidad que no tiene (o no la tiene frecuentemente) en el discurso cotidiano, así apela de una manera más amplia al conocimiento, a la experiencia del individuo.

Considerando tal, no satisface el hecho de caracterizar la metaficción como a aquella narración que contiene una mezcla de ambos referentes, toda narración los contiene. Un matiz sería conveniente, esto es, habrá metaficción siempre que el referente interno (o concepto) tenga predominio sobre el referente externo.<sup>208</sup>

Será este referente interno el que cobre mayor resonancia en la recepción de la obra, no serán los personajes, el narrador o la trama las que recuerde el lector, sino el tratado del concepto, la noción alrededor de la cual fueron surgiendo personajes,

---

<sup>206</sup> VINET, Dominique, *Romanesque britannique et Psyché*, Paris, L' Harmattan, 2003, p. 78.

<sup>207</sup> Incidamos en el referente: "Dès lors, [...] propose de dresser, pour chaque personnage engagé dans une action, un portrait intentionnel comprenant les six éléments suivants : agent, action, motif, mobile, statut, rôle. Les quatre derniers termes sont particulièrement intéressants pour déterminer les valeurs qui font agir le personnage ». JOUVE, Vincent, *Poétique des valeurs*, op. cit., p. 72.

<sup>208</sup> TADIÉ, Jean-Yves, *La critique littéraire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Pierre Belfond, 1983, p. 111.

narradores, o tramas. He aquí el porqué parto de la idea de que en estos casos la experiencia del lector es muy diferente a la que se produce por la lectura de ficciones.<sup>209</sup>

Estar frente a una metaficción (en tanto forma específica de la metatextualidad) causa la sensación de estar frente a un ensayo reflexivo sobre la escritura, en un texto metafictional donde la transformación de la realidad, el hecho de estar ante un ser de ficción es reiteradamente recordado por el propio texto.<sup>210</sup>

#### 1.4.2. Textos que tematizan el proceso creativo.

Desde esta perspectiva de la experiencia de lectura, por un lado, un texto metafictional subraya una naturaleza autoconsciente respecto al hecho de ser texto, por otro lado, contiene un comentario crítico literario o reflexión teórica, sea de manera explícita o implícita, finalmente, exige una participación del lector al grado de involucrarlo como (re)escritor de la obra.

La intertextualidad, el relato especular y la metaficción me interesan en tanto instrumentos o procedimientos retóricos mediante los cuales es posible construir y transmitir o comunicar conocimiento por vía del efecto narrativo. Fenómeno que puede ser definido como la capacidad de un texto para generar lecturas siempre diferentes, sin consumirse nunca del todo.<sup>211</sup>

Esta autoconciencia del texto de “ser texto” puede abordarse en dos planos diferentes, que son, en el del procedimiento de crear la ficción y en el de la existencia de la creación literaria como texto. En el primer plano el mismo texto muestra el modo

---

<sup>209</sup> La literatura no pretende ser real, pero, a su modo, lo es. En la lectura el lector se abre frente a una realidad que podría ser y en esta apertura se halla la posibilidad de ampliar el horizonte, todas las obras de arte incluso las afirmativas son polémicas a priori. BRUÑA BRAGADO, María José, Delmira Agustín. Dandismo, género y reescritura del imaginario modernista, op. cit., p. 91.

<sup>210</sup> Una transformación de la realidad que nos lleva a preguntarnos: “¿Qué es una obra?. Palabras reales y una historia imaginaria, un mundo en donde todo lo que pasa está prestado de la realidad, y ese mundo es inaccesible, personajes que se dan por vivos pero nosotros sabemos que su vida es no vivir. Pero la ficción no está incluida, ésta es vivida en las palabras a partir de las cuales se realiza y es más real para mí que las leo o las escribo, que muchos de los acontecimientos porque ella se impregna de toda realidad del lenguaje y sustituye a mi vida a fuerza de existir.” BLANCHOT, M., “La littérature et le droit à la mort » en *La part du feu*, (trad. mía), París, Gallimard, 1949, p. 341.

<sup>211</sup> GIGNOUX, Anne Claire, *Initiation à l’intertextualité*, Paris, Ellipses, 2005, p. 27.



de su elaboración, es decir, estamos frente a un texto escrito escribiéndose, dueño de su propia temporalidad.<sup>212</sup>

Esta autoconciencia puede manifestarse, a este nivel, de dos modos, sea que la narración tenga como centro de su temática el procedimiento de la creación, sea revelando por medio de tu técnica una conciencia de los procedimientos de composición.<sup>213</sup>

Hablar de la naturaleza de ese artificio es instalarse en el comentario de textos más que en el análisis que da fundamento a la crítica literaria, es decir, el comentario de texto está más cerca de la interpretación que de la evaluación del texto.<sup>214</sup>

Habría que subrayar que la narración metaficcional no busca hacer como si fuera realidad, al contrario, establece una clara distancia entre la invención y la realidad. Aunque por lo general estos dos planos de la autoconciencia se implican uno al otro, sí es posible hallar narraciones que destaquen sólo uno de los planos.<sup>215</sup>

Se trata de narraciones que manifiestan una consciente inclinación hacia un sistema de escritura en el cual el discurso literario y el discurso crítico se enfrentan y generan un ritmo simultáneo de lectura y reflexión, un modo de narrar en el cual la palabra se habla a sí misma. En ellas se borra la frontera entre la prosa discursiva y la teoría poética.<sup>216</sup>

La novelas de este tipo resultan ser escrituras en proceso o escrituras con carácter de búsqueda que van generando el mundo ficcional en la medida que avanza

---

<sup>212</sup> De esta forma: « C'est ainsi que la « littérature » touche à une temporalité propre et que, dans son langage, elle arrache l'événement à sa contingence empirique, chronologique et historique, à sa particularité, et qu'elle ouvre l'espace infini de la vérité dont rien ne peut opérer le bouclage dans un sens ou un sujet transparents à eux-mêmes ». HIRT, André, *L'universel reportage et sa magie noire*, Paris, Kimé, 2001, p. 130.

<sup>213</sup> PACK, Robert, PARINI, Jay, *Writers on writing*, London, Middlebury College Press, 1991, p. 182.

<sup>214</sup> MACHEREY, Pierre, *Para una teoría de la producción literaria*, trad. Gustavo Luis Carrera, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1974, p. 58.

<sup>215</sup> BARTHES, *El grano de la voz*, trad. de Nora Pasternák, México, Siglo XXI, 1983, p. 330.

<sup>216</sup> En mi opinión las dos obras de José Saramago objeto de estudio, se acomodan alrededor de esta "inclinación", como iremos concretando a lo largo de la segunda parte del trabajo.

la propia escritura,<sup>217</sup> que no parece tener mayor principio que el de emular el proceso por el que la mente ordena, codifica, descodifica, cifra o descifra el lenguaje.<sup>218</sup>

La trama narrativa se deconstruye, no tiene una dirección precisa, apunta a todos lados de manera accidentada. El escritor se incluye en el texto como uno de esos personajes que sabe que sólo existe en la escritura.<sup>219</sup> Son textos densos, herméticos por la abundancia de alusiones interiores al texto. Todo aquí parece un laberinto que escapa a una aprehensión inmediata de la anécdota, cuando se la encuentra.<sup>220</sup>

El segundo aspecto de la metaficción, a saber, el comentario crítico literario, hace que la narración no parezca tal, en algunos de sus espacios, por ejemplo, al hablar de la calidad, del estilo del texto la experiencia poética<sup>221</sup> hace que se relacione más con un ensayo que con una narración.<sup>222</sup>

Habrán casos en los que la temática del texto la constituya este aspecto de la metaficción y que la autoconciencia sólo intervenga como su soporte. El comentario crítico puede ser resultado de la temática del texto.<sup>223</sup> Las direcciones que puede tomar el comentario o la reflexión varían, puede dirigirse a la obra misma donde se expresa, puede dirigirse a la literatura en general, sea destacando una de sus funciones, sea dando una descripción de ella a partir de la experiencia personal de quien escribe.<sup>224</sup>

Estas reflexiones implícitas suelen reconstruirse a partir de una lectura alegórica. En estos casos, en los que el comentario es implícito, hay mayor dificultad

---

<sup>217</sup> Pero la realidad literaria es distinta y el lector la reconoce como distinta, el contraste ilustra su propia condición de ser. La ficción es, en este sentido, más rica que la utopía por la misma razón que hemos venido señalando hasta ahora, porque incluye más aspectos del individuo (comentario mío).

<sup>218</sup> BAJTÍN, M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. de Tatiana Bubnova, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 17.

<sup>219</sup> ECO, Umberto, *De Superman au surhomme*, trad. par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1993, pp. 151, 152.

<sup>220</sup> MICHON, Pascal, *Poétique restreinte, Poétique généralisée*, dans DESSONS, Gérard, CHISS, Jean-Louis, *La force du langage. Rythme, discours, traduction*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 30.

<sup>221</sup> JENNY, Laurent, *La parole singulière*, op. cit., p. 170.

<sup>222</sup> DERYN, Jones, *Consorting with Angels women essays on modern poets*, Glasgow, Bloodaxe books, 2005, pp. 76, 129.

<sup>223</sup> DESSONS, Gérard, CHISS, Jean-Louis, *La force du langage. Rythme, discours, traduction. Autour de l'oeuvre de Henri Meschonnic*, Paris, Honoré Champion, 2000, pp. 81, 82.

<sup>224</sup> MICHON, Pascal, « Poétique restreinte, Poétique généralisée », dans DESSONS, Gérard, CHISS, Jean-Louis, *La force du langage. Rythme, discours, traduction*, op. cit., p. 31.

para comprender la reflexión teórica o la propuesta conceptual, a pesar de esto su eficacia no se pone en duda.<sup>225</sup>

Puedo decir, en cuanto al tercer aspecto, que los grados de participación del lector se relacionan con la competencia que tenga para seguir el hilo del concepto a que se refiere el texto o mediante el cual éste se refiere a sí mismo. Las referencias intratextuales son las responsables de que el lector tenga una mayor participación en el texto. Por supuesto que esta clase de textos exigen una lectura atenta, cuidadosa, exigen un volver constante a las páginas anteriores.<sup>226</sup>

Cuando se ha empleado la técnica de la alegoría<sup>227</sup> como medio para introducir una descripción de la hechura del texto que se está leyendo, el lector se involucra en la reescritura del texto,<sup>228</sup> es como si fuera él mismo, mientras duren determinadas frases o períodos de la narración, el escritor, el autor de la narración que está leyendo, es decir, la participación del lector pudiera ser equivalente, guardadas las proporciones, a la participación del escritor en la creación de la obra. Ambos, escritor y lector construyen el espacio literario.<sup>229</sup>

El proceso de creación de la narración puede reflejarse en el acto narrativo de uno de los personajes o de los narradores del texto.<sup>230</sup> Puede haber un lector dentro de la obra que se revela y cuestiona al narrador, aquí cabría hablar de un reflejo del lector que hay dentro de cada individuo.<sup>231</sup>

---

<sup>225</sup> JAUSS, Hans Robert: *Experiencia Estética y Hermenéutica Literaria*, Madrid, Taurus, 1986, p. 52.

<sup>226</sup> No es que el lector se pierda en el caos, lo que sucede es que mientras lee se le compromete a reescribir la obra. Ante esta situación, son las escasas referencias externas (la lengua como sistema y la propia literatura) a otros textos, las que a manera de claves o marcas orientan la lectura (comentario mío).

<sup>227</sup> «Ella» se presenta como: «D'un côté, l'allégorie s'oppose à l'instantanéité du symbole et se présente comme une figure dont le déchiffrement s'inscrit dans la temporalité : tandis que le symbole fait coïncider l'image avec sa signification dans l'éclair d'une révélation fulgurante, le sens de l'allégorie ne se délivre qu'à travers le jeu de renvois indéfinis qu'il faut parcourir sans jamais être certain d'en épuiser la série ». BEGOT, Jacques-Olivier, « Sous le signe de l'allégorie. Benjamin aux sources de la Théorie critique? », *Astérion* [En ligne], 7 | 2010. URL : <http://asterion.revues.org/1573>

<sup>228</sup> Igual que en el caso de la utopía, la ficción no es un mundo tal y como lo presenta la obra, es la destrucción del mundo conocido con la posibilidad de reconstruir otro. De este modo, la realidad ficticia incluye el ser y el poder -ser y el contraste con el mundo distinto o irreal crea la posibilidad de volver sobre sí mismo con un elevado conocimiento del mundo de la existencia. HAYEZ, Cécile, HISSE, Michel, *Apparitions de l'auteur*, Berne, Peter Lang, 2005, p. 110.

<sup>229</sup> PRIGENT, Christian, *Ceux qui merdRent*, Paris, P.O.L., 1991, p. 49.

<sup>230</sup> TADIÉ, Jean-Yves, *La critique littéraire au X<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 52.

<sup>231</sup> HEINICH, Nathalie, *Être écrivain. Création et identité*, op. cit., pp. 40, 41.

### 1.5. El concepto positivo de la autonomía como principio de la moral.

Como veremos en el capítulo II (“las acciones libres del individuo”), el desarrollo narrativo de los autores del corpus seleccionado no deja de plantear visiones autónomas. Introducimos pues, un análisis previo de esta cuestión en previsión de una mejor comprensión posterior.<sup>232</sup>

Desde esta perspectiva, el individuo es ante todo una subjetividad, es también autonomía, supone del mismo modo como condición necesaria una elección en términos universalizables, es decir, válida para mí y para los demás. La autonomía además, se realiza desde luego desde la perspectiva del ser humano como noumeno, como perteneciente a un mundo inteligible, pero orientado hacia la realidad, hacia la sociedad y el ser humano.<sup>233</sup>

En este sentido, desde la interpretación del imperativo categórico como forma de la moral abierta a una pluralidad de posibles contenidos universalizables, es la persona misma quien se compromete bajo determinadas circunstancias en una reflexión de carácter universal, es ella quien asume y lleva a cabo un compromiso con una máxima de acción que, luego de la reflexión correspondiente, ha considerado como posible ley válida para todos.<sup>234</sup>

De esta manera, abstraer de la reflexión moral las condiciones contingentes (sociales y naturales) no tiene como propósito sustraerse del mundo, sino buscar condiciones racionales y universales orientadas a:

En esta perspectiva, que reúne racionalidad y libertad, el hombre racional se posee a sí mismo, siendo por ello, independiente, autónoma,

---

<sup>232</sup> En este esquema: “Kant [...] es el punto de partida copernicano de la ética moderna. Y cuando él afirma que todos los interrogantes de la filosofía se reducen a la determinación de qué es el hombre, está señalando no sólo la antropologización radical del pensamiento, sino también el surgimiento de la subjetividad finita como eje teórico y práctico del ordenamiento humano en la modernidad”. SODRÉ, Muñiz, Reinventando la cultura, edit. Gedisa, trad. Gabriela Cetlinas, Barcelona, 1998, p. 43.

<sup>233</sup> RAWLS, John, Teoría de la justicia, trad. de M<sup>a</sup> Dolores González, F.C.E., México, 1995, p. 241.

<sup>234</sup> CANCLINI, G. Néstor, Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 105-109.

un fin en sí mismo. Esto le garantizaría un valor absoluto como sujeto de una conciencia moral.<sup>235</sup>

La abstracción de lo empírico que se realiza desde la razón práctica es en función de una relación moral y jurídica en tanto que seres inteligibles.<sup>236</sup> De aquí entonces que el principio de autonomía como principio de la moral conlleva un concepto positivo de libertad (frente al negativo). Autonomía es equivalente a libertad positiva (Sodré, 1998: 44).

Sin embargo, esa independencia equivale a la libertad tomada en su sentido negativo, mientras que esta propia legislación de la razón pura y, en cuanto tal, práctica supone un sentido positivo de la libertad. Por lo tanto, la ley moral no expresa sino la autonomía de la razón pura práctica, o sea, la libertad.<sup>237</sup>

En realidad la libertad del arbitrio [Freiheit der Willkür] es la independencia de su determinación por impulsos sensibles, siendo éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es pues que, la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal (Deleuze, 2004).

En suma, la autonomía de la voluntad supone el uso o ejercicio positivo de la razón. Desde nuestra perspectiva, incluso, la idea de un “reino de los fines” supone destacar, precisamente, este aspecto positivo de la libertad como razón práctica desde la ley moral universal.<sup>238</sup>

Por otra parte, en la filosofía moral la dignidad de la persona se sustenta, precisamente, en esta condición autolegisladora de la razón. La dignidad de la persona conlleva la necesidad de su condición autolegisladora, como que esta condición se fundamenta en la dignidad misma que corresponde al hombre en virtud de su humanidad (Kristeva, 2005).

---

<sup>235</sup> SODRÉ, Muñoz, Reinventando la cultura, op. cit., p. 44.

<sup>236</sup> ASENSIO, Juan, Essai sur l'oeuvre de George Steiner. La parole souffle sur notre poussière, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 58.

<sup>237</sup> DELEUZE, Gilles, La philosophie critique de Kant, Paris, P.U.F., 2004.

<sup>238</sup> BRAUD, Michel, La forme des jours, Paris, Seuil, 2006, p. 82.

Puede desprenderse de lo anterior que se atenta en contra de la dignidad de la persona cuando ésta no puede ser autolegisladora, cuando no puede decidir de manera autónoma. El principio de autonomía es, así, el principio supremo de la moralidad. Y a esta concepción de la moralidad se opone la idea de una razón patológicamente condicionada, para las concepciones morales basadas en el hedonismo o el utilitarismo.<sup>239</sup>

La preocupación a este respecto no se restringe a la fuente u origen de la moral, sino a las consecuencias que conlleva ese origen, el sentimiento es particular, subjetivo y contingente, mientras que la razón, sometida a reflexión desde el criterio de universalidad, da lugar a la coincidencia (Panikkar, 2006).

El problema de la felicidad representa en este punto un ejemplo constante en la reflexión que nos ocupa, se puede considerar que no cabe derivar de esta aspiración una ley válida para todos (Mersault es un buen ejemplo de personaje en búsqueda de su particular felicidad, tal y como veremos en: “las acciones libres del individuo: Mersault ciudadano ejemplar”, en el capítulo II).

Es desde esta perspectiva que surge el enfrentamiento al empirismo y a cualquier idea que busque defender, en contra de la razón pura, algún tipo de fuente empírica de la moral. La razón se determina de manera autónoma, por sí misma, no heterónoma o patológicamente.<sup>240</sup>

Proponemos, en suma, una fórmula general que permite reconocer o enjuiciar la validez de las máximas de acción. La persona moral de esta manera concebida cuenta con una capacidad de juicio moral, de proponerse fines, de actuar sólo por el deber e, incluso, de sobreponerse a sus propias inclinaciones para cumplir con dicho deber (Esquirol, 2005: 156).

---

<sup>239</sup> BOUVERESSE, Jacques, *Schmœck ou le triomphe du journalisme*, Paris, Du Seuil, 2001, p. 167.

<sup>240</sup> MURDOCH, Iris, *L'attention romanesque. Écrits sur la philosophie et la littérature*, Paris, La Table Ronde, 1997, p. 130.

Los valores morales son puestos por la razón, no por las inclinaciones o intereses. La moralidad descansa así en la intencionalidad del agente libre, por lo que la validez moral radica en la máxima que inspira la acción.<sup>241</sup>

Únicamente de la buena voluntad puede decirse que es absolutamente buena. El bien no nos es dado de manera externa a la acción moral como un fin definido por alcanzar, sino que sólo partiendo de la ley moral puede pensarse el concepto mismo de bien supremo. La voluntad moral, además, para que sea realmente tal, debe proceder no sólo conforme al deber, sino por el deber.<sup>242</sup>

La legalidad remite a las acciones conforme al deber, conforme a la ley, y la moralidad remite a las acciones que ocurren por el deber, por el respeto a la ley como única motivación. El respeto constituye el único móvil moral que se genera inmediatamente de la idea misma de la ley moral. Todo otro sentimiento es considerado ilegítimo como móvil de la moral (Sodré, 1998).

En este sentido, recuérdese que la investigación del uso práctico de la razón empieza por la analítica de los principios y conceptos, y continúa con el estudio del papel que tiene la sensibilidad en la razón práctica.<sup>243</sup>

La concepción de la libertad como autonomía moral se constituyó como una definición básica ya hace tiempo, primera, de la libertad moderna.<sup>244</sup> Se pasaba a creer que una cierta idea de la autodeterminación constituía la característica de la libertad humana, por lo que desde esta idea justificaba los derechos individuales frente al Estado.

---

<sup>241</sup> TODOROV, Tzvetan, *Crítica de la crítica*, op. cit., p. 95.

<sup>242</sup> ALTAMIRANO, Carlos (dir.), *Términos críticos de la Sociología de la Cultura*, op. cit., 2002.

<sup>243</sup> El principio de la libertad: “[...] Se manifiesta en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito. Es el punto de transición a la filosofía kantiana, la cual toma como base, desde el punto de vista teórico, este principio; el conocimiento ha llegado a su libertad y al contenido concreto que se encerraba en su conciencia”. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, trad. de Wenceslao Roces Suárez, F.C.E., México, 1985, pp. 400, 401.

<sup>244</sup> CANDIDO, Antonio, *A Educação pela noite*, São Paulo, Ática, 1987, p. 154.

Llama la atención el lugar que guarda el principio de autonomía en la historia del pensamiento moral, subrayando la autonomía de la razón como el principio correcto para explicar la moralidad de las acciones (Sodré, 1998: 46).

Se veía al individuo atado por su deber a leyes, sometido solamente a su legislación propia y sin embargo universal, y que está atado a obrar en conformidad con su propia voluntad, que es, sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora.

Pues cuando se le pensaba sólo como sometido a una ley, ésta tenía que llevar consigo algún interés como atractivo o coacción, porque no surgía como ley de su voluntad, sino que ésta era constreñida por otra cosa, en conformidad con la ley, a obrar de cierto modo.<sup>245</sup>

Pero con esta inferencia, enteramente necesaria, quedaba irrecuperablemente perdido todo trabajo por encontrar un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción a partir de un cierto interés. Fuese este interés propio o ajeno, el imperativo tenía entonces que resultar siempre condicionado, y no podía ser apto en modo alguno como mandato moral.<sup>246</sup>

La dignidad del individuo consiste precisamente en esta capacidad autolegisladora universal. La autonomía, es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. Como señalamos con anterioridad, formulamos que la dignidad de la persona nos lleva, de manera necesaria, a pensarla como autolegisladora.<sup>247</sup>

Es la voluntad la que en el fondo rebasa ya en cada uno de sus actos verdaderamente independientes la realidad de hecho, la mera "existencia" de las cosas, pues no se vincula dentro de lo dado, sino que se orienta pura y exclusivamente hacia la misión moral que lo sitúa por encima de toda realidad concreta (Cassirer, 1993).

---

<sup>245</sup> CASSIRER, E., Kant: vida y doctrina, trad. de Wenceslao Roces Suárez, Madrid, F.C.E., 1993.

<sup>246</sup> BOURETZ, Pierre, Les promesses du monde: philosophie de Max Weber, Paris, Gallimard essais, 1996.

<sup>247</sup> BOHRER, Karl Heinz, Le présent absolu. Du temps et du mal comme catégories esthétiques, traduit par Olivier Mannoni, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2000, p. 37.



Afronta esta misión en toda su fuerza y con toda su pureza, sin preocuparse para nada de la protesta que parecen elevar contra ella todo el ser real, tal y como existe, y todo el transcurso empírico anterior de las cosas. La idea de la libertad constituye así un argumento trascendental que nos permite pensar la moralidad. Sin el presupuesto de la libertad no tendría sentido hablar de acciones morales.<sup>248</sup>

Poco a poco llegamos a reconocer la centralidad de la idea de libertad como autonomía también para la modernidad misma. Se trata, de acuerdo con su propia definición, de una concepción radical de la libertad, podría decirse aquello de: soy libre en un sentido radical, autodeterminante no como ser natural, sino como pura voluntad moral.<sup>249</sup>

Al mismo tiempo que esta concepción radical de la libertad sólo es posible al costo de una confrontación con la naturaleza, de una división entre razón y sensibilidad así, esta idea de libertad es vacía. Asimismo, de manera paradójica, esta noción radical de libertad es formal, vacía e incapaz de generar una nueva visión sustantiva de la política.<sup>250</sup>

Queremos insistir aquí en que la forma categórica de que se sirve la razón moral autónoma es sólo eso, es decir, la fórmula que sirve de medio a la expresión de la reflexión moral.

El mandato moral lo que busca es racionalizar la máxima subjetiva de acción para reconocer su posible contenido universal y, con ello, su validez como ley para mí y para los demás seres racionales, el imperativo categórico constituye un recurso para discriminar entre normas válidas e inválidas en términos de su universalización<sup>251</sup>.

Pero la condición de la moralidad misma va mucho más allá y supone tanto los presupuestos bajo los que se piensa esa forma de universalidad como sus

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, pp. 296-297.

<sup>249</sup> TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, F.C.E., 1983, p. 19.

<sup>250</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.

<sup>251</sup> ALTAMIRANO, Carlos (dir.), *Términos críticos de la Sociología de la Cultura*, op. cit., 2002.

consecuencias en términos de una buena voluntad, es decir, de una actitud fundamentalmente moral de la persona.<sup>252</sup>

Con estas tres formulaciones y las ideas que las fundamentan, en particular la de la dignidad y autonomía de la persona, podemos intuir una propia concepción de la moralidad, concluyendo que toda moralidad consiste en la referencia de toda acción a la legislación.<sup>253</sup>

Pero también hoy, a pesar del avance en el reconocimiento universal de los derechos del hombre y del ciudadano y de, incluso, su positivización constitucional y en algunos casos reconocimiento internacional, con la configuración fundamentalmente económica de las sociedades (lo que se expresa no sólo en el orden económico y político sino también el cultural) las principales decisiones que afectan directamente a las personas, tanto en su vida privada como en la pública, les resultan en gran medida ajenas y responden más bien a lineamientos externos.<sup>254</sup>

En este sentido, esa estructura de la sociedad moderna, ahora muestra la precariedad del orden legal poniendo en riesgo a la libertad misma.<sup>255</sup> Vale la pena tener presente a los autores del corpus cuando valoran esta orientación en los derechos de los individuos (me remito al capítulo II: “contradicción cultural, causalidad y conveniencia moral”).

Con esta idea se abre, desde la perspectiva de la razón práctica, la posibilidad de pensar una unión de voluntades libres autolegisladoras, todas ellas consideradas fines en sí mismas y con fines por realizar. Aunque este mundo inteligible no haya existido, no exista o, aún más, la experiencia actual nos indique que no puede existir, la obligación moral del individuo es esforzarse en su búsqueda, orientarse hacia él y, por tanto, asumir una actitud moral en consecuencia (Augé, 1995).

---

<sup>252</sup> BARTOLOMÉ, M. Alberto, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI, México, 1997.*

<sup>253</sup> TRAVERSO, Enzo, *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, traduit par Maurice de Candillac, Paris, Léo Scheer, 2004, p. 100.

<sup>254</sup> VECCHIO, Diego, *Macedonio Fernández y la liquidación del yo*, Rosario, Argentina, Beatriz Viterbo, 2003, p. 64.

<sup>255</sup> CANCLINI, G. Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, op. cit., p. 214.

Todo este pensamiento tiene un lugar común en diferentes manuales,<sup>256</sup> pero si lo traemos aquí de nuevo es para reiterar que en ese recorrido del individuo empírico rumbo a la universalización, se esboza la cuestión básica de la cultura occidental; lo apreciamos en:

Esta, en su modernidad, se apoya en una metafísica que separa radicalmente sujeto y objeto, haciendo de la subjetividad la fuente original que otorga sentido al mundo (Sodré, 1998: 45).

Y es precisamente esta subjetividad, la que enlaza el seguimiento intercultural, una vez que la percepción del otro cultural se produce mediante el contacto del sujeto con una representación, un elemento o sujeto representantes de un código simbólico que se experimenta como ajeno (Panikkar, 2006).

De ahí la importancia del pensamiento de la autonomía en un intento de análisis, en donde ese elemento no sea percibido como ajeno sino como otro desconocido que puede ampliar el horizonte de conocimientos.

Pero lo cierto es que lo intratextual se alimenta de la referencia extratextual para existir y eso incluye el entramado cultural. Y viceversa, aquello que consideramos fuera del texto literario resulta ser un entramado simbólico que codificamos y la literatura es fundamental en la construcción discursiva que hacemos del entorno,<sup>257</sup> por ello la situación del lector en ese espacio tan complejo entre realidad y ficción, resulta enriquecedor, tal y como veremos en lo sucesivo.

#### 1.6. Parametros de lo propio y lo ajeno: el lector.

Aunque el lector no comprenda la lectura como un acto puramente subjetivo y mantenga una apertura hacia la colectividad, se nos presenta una pregunta clave: ¿Qué hace el texto? y, quiere trasladar el peso del texto, comprendido y valorado como el papel en el que está escrito, a su efecto y a la recepción. Ya aquí se insinúa que un texto

---

<sup>256</sup> PFEIFFER, Michael, *El destino de la literatura*, trad. de Roberto Bravo de la Varga, Barcelona, Acantilado, 1999, pp. 117, 170.

<sup>257</sup> JOUVE, Vincent, *Poétique des valeurs*, op. cit., pp. 126, 127.

literario, la ficción, puede tener un significado real más allá de una doctrina o un texto científico debido a la participación del lector.<sup>258</sup>

Si el lector hace uso de su imaginación y participa en la creación del texto, la realidad<sup>259</sup> de un proceso de lectura puede iluminar patrones básicos de una experiencia, el lector proyecta sus predisposiciones personales al texto y el texto se convierte así en un espejo para el lector. El lector se deja absorber por lo que lee a través de la identificación con un personaje, a través de la experiencia estética o como co-creador del argumento. Todo esto forma parte de la experiencia de la lectura.<sup>260</sup>

Un libro sólo obtiene su grado más alto de existencia en el lector. El libro consiste de ideas pensadas por el autor, pero en la lectura desaparece la distinción entre sujeto y objeto,<sup>261</sup> la que en otras circunstancias acompaña todo conocimiento y reconocimiento, de modo que la idea del autor se convierte en la idea del lector.<sup>262</sup>

Por su parte, la lectura da luz a un sujeto extraño que invade al lector. Porque todo lo que yo pienso forma parte de mi mundo mental<sup>263</sup> y, aun así, la lectura me hace tener pensamientos que pertenecen al mundo mental de otro, pero están siendo pensados en mí como si yo no existiese. No podemos esperar que los fenómenos que se observan fácil y habitualmente resultan ser de una gran importancia en la determinación de la naturaleza de los principios efectivos (Chomsky, 1995: 179).

---

<sup>258</sup> PACK, Robert, PARINI, Jay, *Writers on writing*, op. cit., pp. 78, 196.

<sup>259</sup> El lector debe liberarse de su mundo fáctico para: "[...] Acceder al universo de un texto literario y esto sólo se hace a través de la imaginación en tanto que es la conciencia en su aspecto trascendente y libre. El motor de dicha liberación es la experiencia estética que acompaña toda lectura literaria y toda contemplación y percepción de arte". HAYEZ, Cécile, HISSE, Michel, *Apparitions de l'auteur*, op. cit., p. 107.

<sup>260</sup> Sin embargo: "Podemos proponer que la fuerza creadora del hombre se va potenciando con la historia y que el crear y el descubrimiento de la infinitud de la creación artística abren el camino al concepto de lo posible para dejar atrás la mimesis aristotélica. Así, el hombre empieza a ver su propia capacidad creativa como parte de su ser y el arte empieza a formar parte de la autocomprensión del hombre". LOPEZ Amadeo, en COVO, Jacqueline, *Las Representaciones del tiempo histórico*, Lille, Diffusion Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 160.

<sup>261</sup> La conciencia imaginante o imaginativa es libre de la situación y libre para imaginarse y proponerse imágenes al margen de la totalidad de la realidad. Lo real y lo irreal están intrínsecamente vinculados, porque imaginarse algo irreal también es imaginarse un mundo en el que ese irreal no puede existir (comentario mío).

<sup>262</sup> WOLFGANG, Iser, *The Implied Reader*, op. cit., pp. 292-293.

<sup>263</sup> JÜNGER, Ernst, *Ernst Jünger Rivalar et d'autres essais*, trad. par Jeanne Naujac et Louis Eze, Paris, Les cahiers rouges, Bernard Grasset, 1974, pp. 107, 130.

Parece imposible y aún más si reflexiono sobre ello, porque todo pensamiento, toda idea, tiene un sujeto, alguien que piensa dicho pensamiento, así también, este pensamiento “ajeno a mí”, pero en mí, tiene un sujeto “ajeno a mí.”<sup>264</sup> Cuando uno lee, mentalmente, se pronuncia un yo, pero este yo pronunciado no soy yo mismo.<sup>265</sup>

Esto ocurre porque en la lectura también está presente el autor y son las ideas del autor las que pueden ser interiorizadas por el lector.<sup>266</sup> Pero para que este proceso se pueda llevar a acabo, para que un libro pueda cobrar existencia, el lector debe poner a disposición su conciencia, así que no solamente da existencia a la realidad y la idea del texto, sino que reconoce esta existencia.<sup>267</sup>

Esta observación abre paso a una comunicación que básicamente puede provocar los pensamientos subjetivos del autor en el lector, pero sólo si este último olvida quien es, si deja de lado sus circunstancias y si el autor hace lo mismo. Allí es posible el encuentro entre los dos y la fusión de horizontes.<sup>268</sup>

El lector se abre frente al texto, se deshace de sus circunstancias para convertirse en algo que no es. Este dominio de lo imaginario, posee sus códigos y convenciones y, permite eventualmente al autor entrar de una forma radical,<sup>269</sup> en el juego de la

---

<sup>264</sup> Una lectura que vale para el lector y también para el personaje: «[...] Les thématiques des relations sentimentales et des représentations littéraires coïncident alors pour confronter l'univers de fiction à la question de sa vérité : au lieu que cette interrogation soit suspendue par le cours du récit, elle conduit lentement personnages et lecteur jusqu'au point de partage des illusions et des désenchantements ». BOUJU, Emmanuel, Réinventer la littérature, op. cit., p. 205.

<sup>265</sup> Esta idea tiene su origen en el siguiente párrafo: «[...] Les thématiques des relations sentimentales et des représentations littéraires coïncident alors pour confronter l'univers de fiction à la question de sa vérité : au lieu que cette interrogation soit suspendue par le cours du récit, elle conduit lentement personnages et lecteur jusqu'au point de partage des illusions et des désenchantements ». Ibid., p. 205.

<sup>266</sup> HAYLES, Catherine N., Chaos and order. Complex dynamics in Literature and Science, op. cit., p. 42.

<sup>267</sup> Una conciencia que se nutre de: «[...] El análisis heideggeriano es paralelo al de Kant. Este último intentó ver cómo era posible que la voz de la conciencia fuera a la vez la misma y otra, esto es: una voz que me ordena y, al mismo tiempo, mi propia voz”. ESQUIROL, J. M., Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad, op. cit., 2005, p. 55.

<sup>268</sup> Esto significa que: “El lector de un texto literario aplica su conciencia en un grado libre y la conciencia se articula en todo su esplendor. Se pone en juego la conciencia libre y trascendental cuando el lector pone en marcha la imaginación. Esto significa que la articulación de la conciencia humana en relación con un texto literario va más allá de su articulación en relación con un texto científico porque es libre”. HIRT, André, L'universel reportage et sa magie noire, Paris, Kimé, 2001, p. 191.

<sup>269</sup> Por exigencias del texto: “El texto literario exige una participación activa y creativa del lector para cumplirse y para esto es necesaria la imaginación”. GEFEN, Alexandre, AUDET, René, Frontières de la fiction, op. cit., p. 39.

creación ficcional<sup>270</sup> al volverse él mismo una ficción, detrás de la cuál oculta su verdadera creatividad personal.<sup>271</sup>

Pero el autor de una obra tiene que deshacerse de su circunstancia y de su life-story también para crear la base de una relación entre autor y lector. De este modo, la obra literaria cobra vida a costa de la vida del lector, la que se suspende temporalmente, y la obra se parece a un ser humano en tanto que posee una mente consciente de sí misma que se inserta en mí como sujeto de sus propias ideas.<sup>272</sup> La obra literaria pide prestada la conciencia del lector porque sólo así puede florecer y verdaderamente convertirse en obra.<sup>273</sup>

#### 1.6.1. La capacidad del lector para “descifrar”.

La siguiente distinción es problemática porque, a pesar de reconocer que la obra literaria puede aparentar un ser humano con pensamientos propios, sigue manteniendo que son el autor o las ideas del autor que ocupan la conciencia del lector. Supone que el autor puede escribir sin dejar testimonio de su vida y que el lector puede dejar de lado su predisposición.<sup>274</sup>

Si en el proceso de la lectura se borra la distinción entre sujeto y objeto como resultado del hecho de que el lector se deja ocupar por las ideas del autor, esta fusión entre sujeto y objeto debe producirse dentro del lector y no fuera de él.<sup>275</sup> Porque si el lector al leer tiene pensamientos que no son suyos esto debe significar que su propia

---

<sup>270</sup> Así: “El texto literario pone en juego lo imaginario y la imaginación en tanto que lo que crea es una irrealdad, es decir, un mundo sin pretensión de ser real, y para captar lo irreal es necesaria la imaginación”. PROGUIDIS, Lakis, *Un écrivain malgré la critique*, Paris, Gallimard, 1989, p. 50.

<sup>271</sup> ROGER, Jérôme, LOUICHON, Brigitte, *L’auteur entre biographie et mythographie*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002, p. 78.

<sup>272</sup> Veamos otra referencia a este respecto: “[...] Analyses of the double-voiced character of the parody and of the laughter of the “parodying-travesty” forms of the carnival to contemporary works, and further references to parody in Lodge’s *After Bakhtin* essays emphasise how the meta-fictional or dialogic parody”. ROSE, Margaret A., *Parody. Ancient, modern, and post-modern*, op. cit., p. 254.

<sup>273</sup> Este conciencia es necesaria para captar correctamente los significado necesarios: «Desde esta interpretación [...] el problema ya no es [...] que la pluralidad indefinida de reglas (o convenciones de representación, o funciones input-output) haga imposible trazar entre los discursos una línea de corte representacional-no representacional que sea interesante, sino que hemos descubierto (mediante algún criterio de no representacionalidad que queda oscuro) que no existe tal cosa como captar correctamente los significados, representarlos de manera exacta”. RORTY, Richard, *Verdad y progreso*, op. cit., p. 54.

<sup>274</sup> NIZON, Paul, *La République Nizon. Rencontre avec Philippe Derivière*, Paris, Argol, 2000, p. 187.

<sup>275</sup> TODOROV, Tzvetan, *La notion de littérature*, Paris, du Seuil, 1987, pp. 93, 94.

personalidad se aplaza y que, por lo tanto, se establece una división de la personalidad del lector, se divide en dos.<sup>276</sup>

El lector se divide en un yo ajeno y un yo real, que retrocede en el proceso de la lectura, pero nunca se separan del todo. Solamente podemos hacernos con una idea ajena con la que también podríamos relacionarnos en circunstancias reales, es decir, una idea que nos es completamente extraña y que no encaja con “nuestra” forma de pensar, con nuestra constitución mental establecida, no va a poder hacerse con nuestra mente.<sup>277</sup>

Tiene que existir algún tipo de correspondencia entre la condición vital, el yo verdadero, y el tema del texto, la idea ajena, porque ésta es la condición necesaria para cualquier tipo de comprensión. El individuo no comprende aquello que no está habilitado para comprender, aquello que exige un método o modelo de comprensión que no posee.<sup>278</sup>

Si el acto de leer ficción supone tener que pensar algo por primera vez, pensar algo ajeno a “nosotros” y tener experiencias desconocidas, esto significa estar en una posición que nos habilita a pensar así y, tal vez, a comprenderlo. Pensar con la ficción y experimentarla puede cambiar el yo real.

La experiencia que nos provoca, el pensamiento que nos hace tener, a pesar de no ser nuestro, se incorpora en nosotros como si lo fuera y, de esta manera, nos afecta y nos puede enseñar algo al mismo nivel que nos enseña algo una experiencia personal. Todo este proceso depende de nuestra facultad de descifrar lo leído, incorporarlo y adaptarlo personalmente.<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> ISER, Wolfgang, « El proceso de la lectura: enfoque fenomenológico, » en MAYORAL, J. A. (ed.), *Estética de la Recepción*, Madrid, Arco/Libros, pp. 215-244.

<sup>277</sup> CROS, Edmond, *La sociocritique*, Paris, L' Harmattan, 2003, p. 114.

<sup>278</sup> De modo que: « Pour penser comme pour éprouver, pour intégrer ce qui nous arrive, il nous faut des formes ; il en faut trouver de nouvelles si les formes de pensée et de perception autour de nous données nous apparaissent décalées, non pas tant défaussées que déportées. Pourquoi cette façon de penser, cette façon de percevoir, de se comporter, plutôt que d'autres, dont on n'a d'ailleurs pas idée? ». DOMEQ, Jean-Philippe, *Le pari littéraire*, Paris, Esprit, 1994, p. 55.

<sup>279</sup> Una capacidad que tiene un reflejo tal como: “[...] The mental image of objects is itself an instrument of separation because it assumes that what is represented is other than the mind doing the representing. Such mental representations can either be complex and differentiated, or simple and undifferentiated”.

La capacidad de descifrar es una capacidad inmanente y latente que sólo se articula en el momento de practicarse, y, por lo tanto, la necesidad de descifrar nos da la posibilidad de articular y formular nuestra capacidad de hacerlo. La lectura es más que el descubrir algo desconocido, es formular lo informulado.<sup>280</sup>

Los enunciados de un texto crean expectativas relacionadas con lo que viene a continuación, todo enunciado u observación, conllevan una indicación de lo que viene después. Las expectativas del lector creadas por el texto le llevan a anticipar la acción e imaginarse posibles soluciones, y si no se cumplen las expectativas da lugar a una retrosección y una re-evaluación de la acción.<sup>281</sup>

El texto filosófico habla de la realidad a nivel científico y aunque no todos los enunciados se dejan comprobar de forma directa, es decir, empíricamente, el texto está dirigido a la realidad extratextual. El objeto de referencia del texto (*significatum*) es la realidad extratextual y su condición de verdad está determinada por su correlación con ésta. En cambio, el texto literario no tiene *significatum*, es su propio objeto de referencia.<sup>282</sup>

Generalmente, este tipo de enunciados depende de su contexto y el interlocutor sólo reconoce la fuerza ilocucionaria si comparte circunstancias y normas con el locutor. Esta última condición se suspende, sin embargo, en el caso del texto literario. El lenguaje aplicado en la literatura tiene parecido con el del acto ilocucionario, pero su función es otra (Kristeva, 1993).

Aquí el lector debe descubrir por sí sólo el código del texto, el conjunto de valores y normas que están en juego en el texto, y este proceso de descubrimiento forma parte del proceso comunicativo en cuanto que constituye los medios por los que

---

RICHTER, David H., *Falling into theory. Conflicting views on reading literature*, Boston, Bedford/St. Martin's, 2000, p. 97.

<sup>280</sup> ROBERT, André D., BOUILLAGUET, Annick, *L'analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1997, p. 50.

<sup>281</sup> KRISTEVA, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1993.

<sup>282</sup> Puede ser que su contenido presente ideas de valor estético o psicológico, pero su forma de presentación posee una racionalidad que no incluye a todo el hombre. No incluye en el texto mismo la imaginación y la posibilidad de crear un mundo e imaginarse lo irreal, no incluye la experiencia estética, que es una experiencia que pasa por una fuente distinta a la de la razón lógica (comentario mío).



el lector debe comunicarse con el texto.<sup>283</sup> El texto literario no tiene contexto, tanto texto como lector están despojados de entorno, y el texto mismo proporciona el código o la situación dentro de la cual se debe entender su contenido.<sup>284</sup>

Mientras la intencionalidad del enunciado filosófico apunta hacia la realidad exterior, la intencionalidad del enunciado literario encuentra su correlato en el texto mismo, se dirige a sí mismo y, por lo tanto, no se disuelve nunca del todo. Es su propio criterio de verdad, y, por eso, el texto literario habla, siempre su propia verdad.<sup>285</sup>

¿Cuál es entonces su relación con la realidad?. Si el parámetro de la verdad se encuentra en el texto mismo, ¿cómo puede la ficción tener efecto sobre la realidad?. Si la ficción propone un universo paralelo con verdad propia, ¿cómo es posible que posea valor cognitivo alguno?.<sup>286</sup>

El lector es real y la obra literaria sólo se pone en marcha gracias al lector y la situación dinámica entre lector y texto. Esta interacción dinámica tiene carácter de acontecimiento o evento real y crea la impresión de estar involucrado en algo real. La respuesta a la anterior pregunta, está pues en el papel del lector.<sup>287</sup>

A pesar de no denotar ninguna realidad dada ni poseer ningún código cultural común entre texto y lector, el carácter de acontecimiento de la ficción nos lleva a pensar

---

<sup>283</sup> Tanto: "El estudio del papel del lector como el estudio de la relación entre los diferentes tipos de textos y el mundo extratextual han revelado que el texto literario apela al lector a otro nivel que el texto científico, filosófico y didáctico". JÜNGER, Ernst, *Ernst Jünger Rivaral et d'autres essais*, trad. par Jeanne Naujac et Louis Eze, Paris, Les cahiers rouges, Bernard Grasset, 1974, p. 130.

<sup>284</sup> Existen en el individuo, determinadas facultades, pero al desarrollo de éstas es a lo que debe el poder gozar de las influencias de un vasto mundo en el cual se apodera de lo que puede y le es más apropiado. Es la deconstrucción momentánea de la realidad para crear otra y aquí yace la posibilidad de cambiar las fronteras de la realidad conocida. HAYLES, Catherine N., *Chaos and order. Complex dynamics in Literature and Science*, op. cit., p. 42.

<sup>285</sup> GADAMER, Hans-Georg, "El texto eminente y su verdad", Publicado en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>286</sup> Es por esto, que en ocasiones los lugares de hábitat humano carecen de un esqueleto bien formado, se sumergen en concesiones imprevisibles, a la búsqueda de nuevas formas para que la convivencia sea más llevadera, y realzan el contraste entre las expectativas reales y las teorías que imponen imágenes ilustradas con agresiones a la vida y a la seguridad del conjunto. El Ensaio sobre a cegueira de Jose Saramago, ofrece todos los ingredientes que acabamos de mencionar (véanse en el segundo en el capítulo II los puntos: "La teoría política en Ensaio sobre a cegueira" y, "Sugerencias para una teoría de convivencia intercultural").

<sup>287</sup> No obstante, no sólo el efecto que tiene el texto sobre el lector cambia según su género, sino también la recepción del lector. Podríamos decir que la actitud del lector frente al texto depende de su función. Depende de si el lector es lector-receptor, que asimila y percibe información, o si es lector-co-creador.

que estamos envueltos en algo real porque la realidad literaria surge de algo tan básico como es la naturaleza de la realidad misma.<sup>288</sup>

Un evento es un paradigma de la realidad ya que es un proceso y no una entidad cerrada.<sup>289</sup> Cada evento representa el punto de intersección de una variedad de circunstancias, pero las circunstancias cambian el evento en cuanto haya tomado forma.

El evento entendido como forma dibuja una línea fronteriza, pero sólo para que ésta pueda ser transgredida y trascendida en un proceso continuo de realización que constituye la realidad. En la literatura este proceso es constante debido a la constante reacción del lector al texto<sup>290</sup> y a la nueva información que le proporciona la lectura continuamente.<sup>291</sup>

Así ocurre que la lectura de una obra literaria se presenta como un evento o un acontecimiento, porque lo leído toma la forma de una situación con final abierta, es una situación concreta y fluida a la vez.<sup>292</sup> Lo concreto nace de la nueva postura y actitud que adoptamos en cada lectura y la fluidez del hecho que cada actitud nueva conlleva la semilla de su propia modificación.<sup>293</sup>

Por esto el lector de un texto, siéndole un texto literario o científico, no puede pretender no tener mundo y no aportar mundo al encuentro con el texto. La existencia define al ser humano y como toda situación comunicativa la comprensión exige una

---

<sup>288</sup> El encuentro entre texto y lector es, un encuentro entre expectativas, las que conlleva el texto en su estructura intraliteraria y las que aporta el lector engendradas por su situación actual. NEMCOVÁ, M<sup>a</sup>, *Paradoxes terminaux. Les romans de Milan Kundera*, traduit par Nadia Akrouf, Paris, Gallimard, 1990, pp. 90, 279.

<sup>289</sup> WOLFGANG, Iser, *El Acto de Leer*, trad. de J. A. Gimbernat y Manuel Barbeito, Madrid, Taurus, 1987, p. 112.

<sup>290</sup> Según la estructura del texto el lector adopta una función determinada, como co-creador del texto literario o como lector/receptor del texto científico.

<sup>291</sup> La creación y la función de co-creador del lector abren camino a un nuevo saber, porque crear un mundo es comprender el mundo de otra manera. KNAPP, Steven, MICHAELS, Walter Benn, in CREWE, Jonathan, *Against Theory*, Chicago, The University of Chicago, 1984, p. 15.

<sup>292</sup> Crear una obra de arte no es meramente la construcción de algo nuevo, algo cuya existencia surge en el momento de la producción, la producción artística siempre conlleva una duda o una pregunta porque es la creación de una realidad nueva. HEINICH, Nathalie, *Être écrivain. Création et identité*, op. cit., p. 202.

<sup>293</sup> Tanto el texto filosófico como el texto literario crean expectativas que pueden verse cumplidas o no respondidas. El lector aporta, al iniciarse el proceso de la lectura, una postura, una formación, una costumbre, una cultura (comentario mío).

adaptación de algo nuevo a una red existente de verdades u opiniones ya establecida.<sup>294</sup>

En ocasiones, el lector no entiende lo completamente ajeno a su conocimiento existente, no admite ni comprende<sup>295</sup> la lectura de un texto cuyo código y cuyo sistema de valores se diferencia de su modo de comprender. El lector tiene que estar en condiciones de interpretar y comprender el texto, es decir, tiene que estar capacitado a percibir el texto.<sup>296</sup>

### 1.6.2. La apertura del horizonte del lector.

Pero, ¿no consiste la verdadera posibilidad de un texto precisamente en el poder cambiar, modificar o ampliar la condición existente?,<sup>297</sup> ¿qué quiere decir estar en condiciones de interpretar y comprender?.

A nivel lingüístico tiene que existir, necesariamente, una base compartida para poder comunicarse, pero el texto literario<sup>298</sup> no conlleva, en la misma medida que un texto científico, la exigencia de una metodología racional, una estructura metodológica determinada para poder comprender las conclusiones propuestas por el texto.<sup>299</sup>

---

<sup>294</sup> Sin embargo, el individuo posee inclinaciones fuera de la estructura racional del esquema mental que también pueden conducirlo hacia un saber, que también tienen valor cognoscitivo. Aquí el texto apela al lector a otro nivel e incluye elementos que el lector percibe por una vía que no es puramente racional. ROSE, Margaret A., *Parody. Ancient, modern, and post-modern*, op. cit., p. 254.

<sup>295</sup> Toda comprensión textual es una interpretación y el lector siempre aporta algo a la situación interpretativa. BRAUD, Michel, *La forme des jours. Pour une poétique du journal personnel*, Seuil, Paris, 1992 p. 62.

<sup>296</sup> Tal como el autor y el mundo en el que se ha escrito el texto siempre están incluidos en la comprensión textual, el lector también se autoincluye y contribuye al texto. El lector se abre frente al texto y posibilita una fusión con el texto, pero no se incluye en el texto mismo como lector implícito. GIGNOUX, Anne Claire, *Initiation à l'intertextualité*, Paris, Ellipses, 2005, p. 29.

<sup>297</sup> No existe acomodo al consenso: «[...] Même s'il est obsédé par la conversation, le texte littéraire introduit toujours le « il » d'une instance tierce entre les deux « je » qui dialoguent, et donc il introduit la division au sein de chaque « je »: il introduit ce trait d'hétéronomie qui sépare soi de soi. On comprend que la littérature ne s'accommode pas du consensus ». LECERCLE, Jean-Jacques, SHUSTERMAN, Ronald, *L'emprise des signes*, op. cit., p. 240.

<sup>298</sup> Como se podrá ver, el texto, independientemente de su género literario, es una configuración lingüística que facilita una comprensión ontológica. RICHTER, David H., *Falling into theory. Conflicting views on reading literature*, Boston, Bedford/St. Martin's, 2000, pp. 65, 97.

<sup>299</sup> Completamos con una estimable opinión: "Bajtín se nos presenta como un modelo seminal de cara a una crítica cultural que, junto a otras propuestas asimilables, nos ayude a dar cuenta de los textos de cultura, del modo en que éstos conforman los sujetos y la manera en que los discursos sociales se inscriben en aquellos, de cómo reproducen y/o resisten las distintas formas de poder en un estado sociocultural

La apertura del horizonte del lector es imprescindible para una comprensión del texto y para entrar en una situación comunicativa fructífera.<sup>300</sup> Aun así nos parece que el punto más conflictivo de toda lectura está exactamente en esta apertura<sup>301</sup>. ¿Cómo se abre el lector frente al texto?. Diferenciar las expectativas que genera un texto científico y las que genera una obra literaria, sería un buen comienzo.

Porque la estructura, la composición y el estilo del texto revelan al hombre y el mundo, porque el carácter especulativo del lenguaje es una articulación de la verdad inmanente<sup>302</sup>, lo cual significa que el texto, al ser una configuración lingüística con la que dialoga el lector, es la fijación por escrito de una verdad y, al mismo tiempo, el acceso del lector a ella.<sup>303</sup>

Cada enunciado crea expectativas, pero en la obra literaria dichas expectativas no se cumplen ni se disuelven nunca. Es una continua modificación, porque su horizonte no está rígidamente fijado. Donde el enunciado en un texto filosófico denota y apunta a la realidad extratextual, el texto literario tiene una actitud dual.<sup>304</sup>

Por un lado, cada enunciado apunta a la totalidad del texto, el texto crea el contexto del enunciado y su valor o grado de verdad se mide en el texto mismo y no fuera de él. Por otro lado, su intencionalidad va dirigida a la recepción del lector. En

---

dado, proporcionando o no alternativas de futuro a la realidad vigente". SANCHEZ TRIGUEROS, Antonio, Sociología de la literatura, Madrid, Síntesis, 1996, pp. 212, 214.

<sup>300</sup> El lenguaje especulativo que constituye el texto es tanto verdad como método, porque el lenguaje es nuestro único modo de llegar a una comprensión del ser porque conlleva el ser. El lenguaje y el texto son medios o un método a través del que podemos acceder al interior. POULET, Georges, *La conscience critique*, Paris, José Cortí, 1979, p. 195.

<sup>301</sup> Asimismo el lenguaje es tanto la mediación del ser como el ser mismo, porque toda experiencia es lingüística. JENNY, Laurent, *La parole singulière*, op. cit., p. 16.

<sup>302</sup> El texto es la exteriorización del interior del individuo y, como tal, la vía de acceso al espíritu. Como exteriorización también es la objetivación o concretización de un asunto subjetivo y, consecuentemente, llega a constituir una posibilidad de comunicar lo subjetivo y convertirlo en un campo de investigación. POULET, Georges, *La conscience critique*, op. cit., p. 194.

<sup>303</sup> El papel del lector en relación con el contenido de un texto científico se limita a ser una comparación entre lo que dice el texto y el mundo extratextual, el lector comprueba la probabilidad del texto. Interpreta y comprende, pero no contribuye a la creación artística del texto. BOUJU, Emmanuel, *Réinventer la littérature*, op. cit. p. 205.

<sup>304</sup> En el mismo orden, podemos mantener que nuestra manera de pensar es lingüística, que el lenguaje es lo que da luz a la idea y sin la primera la segunda no estaría disponible para nuestra conciencia, es el ser y el re-presentarse como una unidad indistinta pero a la vez distinta. JENNY, Laurent, *La parole singulière*, op. cit., p. 83.

cambio, el lector de un texto literario desempeña el papel de co-creador y de lector implícito.<sup>305</sup>

Pero a pesar de admitir que el lector aporte algo a cada situación interpretativa, la aportación no es creativa como en los estudios de Bakhtin.<sup>306</sup> El lector no se sumerge al texto, su papel se limita a ser el eslabón entre texto y mundo. La relación entre texto y lector es una dialéctica en la que los dos son componentes iguales.<sup>307</sup>

Cuando hemos comprendido qué quiere decir el texto, el cómo, la forma a través de la que se ha expresado la idea, pasa a un segundo plano, pero en el texto literario el estilo o el elemento estético permanecen presentes. La obra literaria puede ser portadora de una idea en la misma medida que un texto filosófico,<sup>308</sup> pero el aspecto estético-lingüístico no desvanece cuando se ha descodificado el texto y cuando se ha llegado a la idea, forma parte del mismo ser del texto.<sup>309</sup>

Cada frase individual entra en el juego de la totalidad, es una pieza del puzzle que completa el lector con su lectura, y, por eso, cada pieza no es solamente una sombra de lo que va a venir, sino que provoca al individuo expectativas respecto a este porvenir.<sup>310</sup>

A lo largo del proceso de la lectura, lo que el individuo lee, será almacenado en su memoria para poder ser evocado en otro momento. El lector se equipa para poder sintetizar, concluir y prever conexiones y relaciones del texto. La obra literaria no

---

<sup>305</sup> Mientras la lectura a nivel hermenéutico exige la participación del lector para descifrar el texto, es decir, resolver el código del texto y desvelar el significado, la participación del lector en el caso de una obra literaria es mucho más compleja. GIGNOUX, Anne Claire, *Initiation à l'intertextualité*, op. cit., p. 115.

<sup>306</sup> GEFEN, Alexandre, AUDET, René, *Frontières de la fiction*, op. cit., p. 167.

<sup>307</sup> Ampliamos: « La figuralité énonciative ouvre une tension d'ordre dialogique, tension à laquelle la vulgate rhétorique fait allusion en opposant les deux versants de la période comme la « protase » (la proposition) et l'« apodose » (la restitution ou don en retour). C'est reconnaître implicitement, ajoutées dans l'unité de l'énoncé, des formes d'appel » et de « réponse ». La « protase » d'un énoncé est une question reprise à un autre, elle est le rappel d'un souci thématique commun, et c'est la communauté de ce « lieu commun » qui capte l'intérêt de l'interlocuteur, jusqu'à lui faire admettre le développement original apporté au thème dans l'« apodose ». JENNY, Laurent, *La parole singulière*, op. cit., p. 82.

<sup>308</sup> Podríamos decir que el texto filosófico es una fijación lingüística de una idea, pero el aspecto lingüístico es una mera herramienta que conceptualiza el fondo ideológico (comentario mío).

<sup>309</sup> GENINASCA, Jacques, *La parole littéraire*, op. cit., p. 215.

<sup>310</sup> Por eso: "[...]Gadamer subrayará que el lenguaje, que tiene la forma esencial del diálogo, no es sólo la casa del ser (en expresión heideggeriana), sino también la casa del hombre, en la que vive, se encuentra con otros, se encuentra en el otro" (Esquirol, 2005: 74).

pretende formar parte de la realidad, sino que pretende demostrarla, pretende ser una puerta a través de la cual el lector puede acceder a ella.<sup>311</sup>

Un buen ejemplo de esto último, lo representa *Danubio*, de Claudio Magris, una obra que nos abre una puerta a través de la que podemos acceder a esa realidad europea objeto de demostración, siempre desde la óptica del recorrido de un viajero que pretende acercarnos a una realidad de entrecruzamiento intercultural, cargado de dinámicas y confrontaciones, pero también de lazos de unión y reencuentros. De esta forma el lector sale beneficiado, ya que puede efectuar un ejercicio comparativo:

El lector puede así, calibrar la coherencia de su propia creencia o conocimiento con el de otras creencias.<sup>312</sup>

### 1.7. El hecho sociológico en un contexto de recreación intercultural.

Tal y como estamos viendo, el intento del trabajo doctoral no es únicamente comparar, sino también evaluar. Esta evaluación no se hace desde una posición por encima de la historia, es decir, no podemos decir que una teoría es más válida que la otra separados del momento en que nos encontramos.<sup>313</sup>

Por tanto, la evaluación se hace desde un punto en la historia y a la luz del conocimiento existente, en este punto que ahora comenzamos, el de la sociología.<sup>314</sup> De la misma forma, algunas distinciones en el ámbito cultural pueden hacer peligrar la contribución intercultural.<sup>315</sup>

---

<sup>311</sup> Pero esta vía metodológica se basa principalmente en una percepción racional y una abstracción racional, no incluye los afectos ni las emociones. Apela exclusivamente a un aspecto del ser humano. MARIAS, Julián, Miguel de Unamuno, Madrid, Austral, 1997, pp. 72, 73.

<sup>312</sup> RORTY, Richard, Verdad y progreso, op. cit., p. 32.

<sup>313</sup> SOUBEYROUX, Jacques, « Mouvement et discontinuité », Saint Étienne, Cahiers du G.R.I.A.S. n° 3, Publications de l'Université de Saint Étienne, 1995, p. 49.

<sup>314</sup> BOURETZ, Pierre, Les promesses du monde: philosophie de Max Weber, op. cit., 1996.

<sup>315</sup> Tal y como vemos a continuación: "En resumen, si se admite que la "cultura científica" es superior a cualquier otra, y que las demás culturas están destinadas a desaparecer, no se puede seguir hablando de interculturalidad. Se hablará entonces de una cultura universal, superior y única, enriquecida por las contribuciones marginales de las culturas "no desarrolladas", entendidas más o menos como folclóres exóticos" (Panikkar, 2006: 103).

### 1.7.1. Expresión de una sociología de semejanza comprensiva.

Queremos continuar rebuscando los diferentes estados y momentos en los que aparece la interculturalidad, como se manifiesta y como se recrea. Siguiendo la línea interdisciplinar planteada en los objetivos generales del trabajo, enlazamos ahora momentáneamente, con la creación de una sociología comprensiva, que, es aquella que estudia la acción social y por ende la interpretación de los motivos de ésta para entenderla y explicarla.<sup>316</sup>

Por un lado, empezaremos afirmando que se investigan las acciones y que éstas son aquellos haceres del individuo que implican un sentido subjetivo, por otro lado, precisaremos que tal disciplina no se interesa por todas las acciones sino específicamente por las acciones sociales. Entonces, ¿qué son las acciones, cómo se comprenden y, cuáles son las particularidades de la acción social?<sup>317</sup>

La sociología estudia las acciones con sentido subjetivo, porque sólo éstas son susceptibles de ser comprendidas. Cuando hablamos de esto, estamos diferenciando entre acciones y reacciones, entre acciones con un sentido mentado y acciones sin intención (sin sentido subjetivo) o en las que no se comprende el sentido subjetivo. Proponemos que las acciones tradicionales, es decir, acciones llevadas a cabo por la costumbre, están en la frontera entre la acción y la mera conducta (Panikkar, 2006).

Estamos en vías de encaminar el pensamiento reflexivo a la imputación de causas desde su perspectiva neokantiana, las mismas que remiten a acciones individuales. Esto quiere decir que, así como desustancializa el concepto de causa, lo mismo hace con el concepto de acción. Una cosa será la vivencia de la Mersault en el momento de disparar al árabe (L'étranger), y otra la reflexión retrospectiva acerca de la

---

<sup>316</sup> Además: "[...]Posibilita el reconocimiento de la diferencia, de la diversidad y de pensar lo otro y lo propio de forma crítica." MACIONIS, J. Y PLUMMER, R., *Sociología*, Madrid, Prentice Hall, 1997, p. 10.

<sup>317</sup> AGUILAR VILLANUEVA, Luis, *Weber: la idea de ciencia social*, Vol. 1, La tradición, México, Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa (UNAM), 1988, p. 7.

misma. Así reflexiona, nunca ni en parte alguna un conocimiento conceptual, aún de una vivencia propia, es un efectivo revivir o una simple fotografía de lo vivido.<sup>318</sup>

Las acciones, no son objeto de comprensión, sino hasta que se representan en la reflexión es decir, ya que sucedieron. En ese sentido, las acciones serán siempre “imputaciones” y no cosas en sí. Su límite, estará dado por los límites del propio interés.

De este modo, el individuo logra realizar el proceso de la comprensión porque existen evidencias que se lo permiten. Las evidencias pueden ser endopáticas o racionales. Las primeras evidencias se refieren a la posibilidad de revivir la conexión de sentimientos que se vivió en ella, tal re-vivir se da a través de la fantasía.<sup>319</sup>

Esto es, al observar un hecho, podemos comprender qué es lo que el otro experimentó. En ese sentido, mientras las evidencias se alejen más de nuestras valoraciones, más dificultades habrá para comprender un acto. Las segundas, racionales o intelectuales implican establecer en la evidencia, una conexión lógica entre fines y medios.<sup>320</sup>

Y esto es así, porque las acciones racionales con respecto a fines, son las que poseen el grado máximo de evidencia. Por ello podemos comprender con mayor grado de probabilidad las acciones de los sujetos, que si utilizáramos otro recurso metódico. Esto es lo que nos posibilita investigar científicamente el sentido que los sujetos tienen en su acción.<sup>321</sup>

Ahora bien, la comprensión puede ser de dos formas: la actual y la explicativa. La comprensión actual, que puede ser de acciones racionales o irracionales, es aquella que se obtiene de una observación directa. En el caso de las acciones irracionales, un ejemplo puede ser la comprensión de una irrupción de enojo en el otro, por sus gestos o exclamaciones. En el segundo tipo de comprensión, la explicativa, es necesario no sólo

---

<sup>318</sup> BOURETZ, Pierre, *Les promesses du monde: philosophie de Max Weber*, op. cit., 1996.

<sup>319</sup> AGUILAR VILLANUEVA, Luis, *Weber: la idea de ciencia social*. Vol. 1, *La tradición*, op. cit., 1988.

<sup>320</sup> WALLERSTEIN, Immanuel., *The Essential*, New York, New Press, 2000, p. 34.

<sup>321</sup> WEBER, Max, “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997.



observar la conducta del actor sino dilucidar cuál es su motivo para realizar tal conducta.<sup>322</sup>

Así, la comprensión explicativa de una acción, consistirá en entender la conexión entre medios y fines (el motivo). Nos interesa este desarrollo, valorando (en el segundo capítulo del presente trabajo) los comportamientos de los personajes de las obras del *cópus*, especialmente de Mersault y el *comissário*.

En este caso, también existen los dos tipos de acciones (racional y afectiva). Para el caso de la racional, entenderíamos por qué un individuo cobra dinero por un servicio, si sabemos que lo hace por ganarse un salario (su motivo), en *L'étranger* encontramos a un Mersault entregado al principio de la obra a su trabajo. En el caso de la acción afectiva, podemos entender que alguien se eche a llorar si sabemos que acaba de sufrir una decepción, por ejemplo a modo de enfermedad, en *Ensaio sobre a cegueira* (que sería el motivo).

De este modo, queda claro que una cuestión imprescindible para la comprensión de la acción es el motivo de ésta. Un motivo es la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el fundamento con sentido de una conducta. O en otras palabras, el motivo es el por qué de la acción, la causa de ésta, lo que le da sentido (encontramos diferentes ejemplos en *Ensaio sobre a cegueira*, una vez que la lucha por la supervivencia da lugar a acciones muy cambiantes). La comprensión que busca la sociología, entonces, es la comprensión explicativa construida científicamente.<sup>323</sup>

Tal comprensión es siempre una hipótesis causal. Y es una hipótesis porque, comportamientos iguales en los actores pueden tener, por ejemplo, motivos muy diversos para cada uno de ellos. O pueden existir motivos contradictorios, e incluso, es posible que el propio actor pueda no reconocer cuáles son los verdaderos motivos de

---

<sup>322</sup> WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, trad. de José Medina Echevarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>323</sup> PORTES, Alejandro, "The hidden abode: sociology as analysis of the unexpected" en *American Sociological Review*, Vol. 65, 2000.

su acción, ya que motivos pretextados y represiones (es decir, motivos no aceptados) encubren la conexión real de la trama de acción.<sup>324</sup>

Por eso será necesaria una adecuación causal para tener la interpretación más válida<sup>325</sup>. Ésta buscará determinar la probabilidad de que un evento sea seguido o acompañado de otro. Las regularidades encontradas en la sociología siempre serán “probabilidades” de actuar de un determinado modo por determinados motivos.<sup>326</sup>

Las ciencias sociales en general y la sociología en específico, trabajan mediante imputaciones de sentido.<sup>327</sup> El concepto de acción es por tanto, también una imputación que hace el sociólogo. Esta se realiza en inconciencia, es decir, el individuo no actúa porque tiene un fin claro en la cabeza, el fin lo colocará después de realizada la acción, o ni siquiera lo clarificará. Por el otro, que tales selecciones pueden ser hechas por los científicos o los propios actores en una reflexión posterior de su acción.<sup>328</sup>

#### 1.7.2. La lógica simbólica: acción social.

No es tarea obligada de la sociología (independientemente del contexto intercultural), la explicación de cualquier tipo de acción, sino sólo aquella en la que los sentidos de los individuos estén orientados a otros, a saber, la acción social, de hecho, para delimitarla con más precisión, una acción orientada a objetos materiales no entra en el concepto de acción social, la conducta íntima sólo será social cuando esté orientada por las acciones de otros (Bourdieu, 1997).

Además del hecho sociológico de que los modos de acercarse a la realidad y calcularla, propios de la ciencia moderna, suplantando otros modos de pensar las cosas y

---

<sup>324</sup> TADIÉ, Jean-Yves, *La critique littéraire au X<sup>e</sup> siècle*, Paris, Pierre Belfond, 1983, p. 172.

<sup>325</sup> TODD, Olivier, *Albert Camus. Une vie*, Paris, Gallimard, 1996, p. 454.

<sup>326</sup> En ocasiones fruto de determinados intereses: “Las interacciones sociales se constituyen en medio de diferenciales de poder de los actores y por ende no implican la utilización de destrezas sociales para el logro de la interacción, sino para el logro de sus propios intereses[...] Los actores, a decir de la etnometodología, aparecen como -incautos no pensantes de su cultura- (unthinking dupes of their culture).” GIDDENS, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976, p. 139.

<sup>327</sup> VECCHIO, Diego, *Macedonio Fernández y la liquidación del yo*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2003, p. 56.

<sup>328</sup> BOURDIEU, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1997.

de aproximarnos a la realidad. No deja de ser irónico que una parte de la lógica sea llamada simbólica (Panikkar, 2006: 97).

Para ejemplificar esto, proponemos que “votar en blanco” no es una acción social (me remito al desarrollo de la acción en Ensaio sobre a lucidez), ni tampoco la actividad económica de un individuo no referida a otros. Aún más, aunque existan otros presentes, esa no es condición suficiente para hablar de acción social.

Claro que no estamos hablando específicamente de acción social, sino de acción en comunidad (Gemeinschaft). Definida como la acción que se refiere de manera subjetivamente provista de sentido a la conducta de otros individuos.

Por ello podemos recurrir a la explicación que se da acerca de tal referencia a otros. Ésta implica una orientación hacia las expectativas de una determinada conducta por parte de los otros y hacia las chances (Chancen), calculadas subjetivamente sobre esa base, que ofrece la consecuencia del propio actuar.<sup>329</sup>

Es decir, referir la acción a otros es orientar mi propia conducta por las expectativas que tengo del hacer de otros. Si esto es así, parecería ser que tal orientación por expectativas es lo que le da sentido a la acción, pero no se agota en la orientación en vista de expectativas del actuar de terceros (Bouretz, 1996).

Situemos la acción en sociedad (vergesellschaftetes Handeln) y el acuerdo (Einverständnis). En el caso de la primera, ésta implica un actuar en el que la orientación de las expectativas está alentada sobre la base de ordenamientos, éstos se realizan de manera racional con relación a fines, y la orientación desde el sujeto también es racional con respecto a sus fines.<sup>330</sup>

En ese sentido, la acción en sociedad implica un requerimiento supra-individual de que las expectativas generadas por los ordenamientos se cumplan. En el tipo ideal

---

<sup>329</sup> WEBER, Max, Economía y sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva, op. cit., 1996.

<sup>330</sup> WEBER, Max, “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” en: Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit., 1997.

de esta acción, el ordenamiento del contenido y de los medios de la acción social es convenido por todos los participantes de manera racional con relación a fines.<sup>331</sup>

Por ello, en este tipo de acción, los participantes confían que los otros se comporten según la convención. El “acuerdo” es un tipo de acción en comunidad que sin un ordenamiento pactado de manera racional se da como si tal ordenamiento existiera. ¿Y los personajes de Saramago, se comportan según la convención? (profundizamos en estas cuestiones en: “trazos de novela psicológica: errores del pasado”, en el capítulo II).

La expectativa se mantiene mientras subsista la probabilidad de que los otros actúen como se espera que actúen. La existencia de las expectativas, no implica en lo subjetivo que los actores las crean válidas o con sentido<sup>332</sup>. De ahí la necesidad de relacionar la validez objetiva promedio, con la validez subjetiva promedio y de ahí establecer una causalidad comprensiblemente adecuada.<sup>333</sup>

La fundamentación de las expectativas objetivamente, aunque es una parte importante para entender el sentido de la acción, requiere de conocer cómo tales expectativas son retomadas subjetivamente. Será la relación entre ambas la que genere una comprensión más exacta del sentido de la acción.

### 1.7.3. Simbolismos de carácter individual.

Es el momento de juzgar si la nueva palabra configurada dialógicamente y la certeza que le acompaña permiten identificar y expresar el yo singular, si es capaz de recoger las diferentes tensiones que atraviesan el yo sin reducirlas, y si al final, la figura que se va modelando, es libre en medio de las determinaciones de la vida procedentes del propio yo (cuerpo, carácter, educación), de los otros y del mundo (Panikkar, 2006: 106).

---

<sup>331</sup> MURDOCH, Iris, *L'attention romanesque. Écrits sur la philosophie et la littérature*, Paris, La Table Ronde, 1997, p. 132.

<sup>332</sup> WELLERSHOFF, D., *Literatura y principio de placer*, op. cit., p. 110.

<sup>333</sup> COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2006, p. 80 y sgts.

A menudo, la acción y su diferencia con el propio ser es una evidencia, sin embargo se desconoce el fin último de su movimiento, su sentido. Entonces comienza la búsqueda del sentido de la acción, el cual, si realmente es último, encerrará el sentido del movimiento total de la vida del individuo (Esquirol, 2005: 126).

Efectivamente, desde este “fracaso de la voluntad” comienza la investigación metafísica, al cabo de la cual espera encontrar aquello que la voluntad quiere, y con ello la posibilidad de la unidad del yo, pues el ser, la acción y el conocimiento parecen divididos y el hombre necesita su adecuación para ser él mismo. El sujeto quiere su propia voluntad, quiere su querer, pero percibe que lo que obtiene no se corresponde con esa voluntad, pero entonces, ¿Cómo adecuar el sujeto al sujeto mismo?.<sup>334</sup>

Pero a pesar de la imposibilidad del hombre de lograr el término de su acción, él continúa realizando la unidad entre lo que es, lo que quiere y lo que hace precisamente por lo concreto de la acción. La paradoja surge una vez más: la unidad que parecería en un principio requerir serlo todo, exige sin embargo ser alguien concreto, una unidad individual (Fornet-Betancourt, 2007).

La acción aparece entonces como el único puente entre lo que soy y lo que quiero, pues es preciso incorporar aquello que está fuera de mí por medio de una intimidad y una objetividad que sólo se logra con la acción. Lo que hay que estudiar es la acción en cuanto compendia el objeto en la vida del sujeto y hace vivir al sujeto en el mismo objeto. Y ese mismo puente incorpora el mundo al yo y expande el yo en el mundo, por el mismo movimiento de objetivación y subjetivación que le hace ser quien es.<sup>335</sup>

La polaridad que mantiene de principio a final la tensión entre esas diferencias es la misma con la que se comienza y la que vertebra toda la estructura de la acción, la idealidad y lo real, lo infinito y lo finito (Bourdieu, 1997). El drama profundo de la vida del individuo<sup>336</sup> se encuentra entre estas dimensiones: entre la horizontal (donde se

---

<sup>334</sup> BERGSON, H., «Introduction à la métaphysique», en OEuvres, P.U.F, Paris, 1991.

<sup>335</sup> VIRGOULAY, René, L'action de Maurice Blondel, 1983: relecture pour un centenaire, Paris, Éditions Beauchesne, 2000.

<sup>336</sup> SCHMITZ, H., System der Philosophie. I. Die Gegenwart, Bouvier, Bonn, 1964, p. 242.

sitúan el yo que vive en el mundo, actúa, piensa y conoce) y la vertical (donde se encuentra la diferencia entre el todo y la parte, el cosmos y yo, lo ideal y lo real), no puede lograr la unidad de ninguna de ellas sino tanto en cuanto afirma su diferencia.<sup>337</sup>

La conclusión más común entre las ciencias es que, dado que no se puede afirmar en cualquier caso la existencia del ser puesto que sólo vemos fenómenos, será mejor atenerse a estos sin afirmar nada más, pues lo que pase de ahí forma parte de lo incierto, un ámbito oscuro para la razón.<sup>338</sup>

Si se permanece en el ámbito del fenómeno no hay lugar para nada de lo planteado hasta ahora como concerniente a la identidad personal: la diferencia y unidad entre ser y aparecer, entre individuo y comunidad, entre yo y el mundo (horizontal) y la diferencia entre lo real y lo ideal (vertical).

La acción que se propone como vínculo substancial, como novedad y conocimiento, lo es sólo en tanto que realización del ser del yo. Para poder ser realizado en la acción es preciso que el ser ya esté en el yo (la acción sigue al ser). Pero lo contrario es igualmente necesario: el yo sólo es realmente en tanto que hace, que actúa, y entonces esta acción es auténtica manifestación del ser, realizando a la vez la adecuación entre ser, hacer y conocer (Virgoulay, 2000).

Por su parte, no conviene olvidar el intento de “neoplatónicos” y “estoicos” por fundamentar el yo único e irrepetible. Para ello, ambas tendencias buscaban mediar de alguna forma la distancia, para ellos evidente, entre el hombre y el Ser Absoluto, de cómo fuese la relación con lo Absoluto dependía la unicidad del yo (singularidad: unidad y diferencia).<sup>339</sup>

---

<sup>337</sup> Podemos establecer otra relación condicional: sólo en el caso de que ese sentido que aparece cuando el sujeto actúa, exista también de antemano, podría dejar de hablarse del fenómeno de la acción para hablar de la acción como expresión del ser. Sólo si existe realmente el ser, puede considerarse la acción humana del yo como manifestación de ese ser (Virgoulay, 2000).

<sup>338</sup> Y a la inversa: « Une phrase de non-communication –qu’il s’agisse d’une phrase du récit proprement dit ou de paroles ou de pensées représentées – ne peut trouver place dans l’univers de la parole. Du fait qu’ils échappent à la communication, récit et E de représentation sont obligatoirement des formes littéraires ». BANFIELD, Ann, Phrases sans parole. Théorie du récit et du style indirect libre, op. cit., p. 354.

<sup>339</sup> Pero: «[...] Comme le moi s’épaissit quand, dans un instant, on voit jouer un autre instant, de même le langage commun s’épaissit, se fait style, quand dans une signification on voit jouer une autre signification, et une des découvertes qui précipiteront [...] la vocation littéraire du narrateur, c’est le sentiment du fait

Es importante conocer estos intentos porque son representativos de dos tendencias que hoy también tienen lugar, la individualidad como “delimitación” se puede ver en una parte importante de la psicología moderna, y como “alienación”, en el idealismo. En el caso de los neoplatónicos, el yo adquiriría su individualidad en la unidad con aquello que es de forma absoluta, puesto que fuera de este Ser no habría propiamente nada consistente en sí mismo.<sup>340</sup>

El resultado es una alienación del hombre en lo infinito y su individualidad queda en una sombra de éste. En el caso de los estoicos, el hombre trataría de permanecer en esa distancia como la única forma de conservar su carácter singular, su no ser Todo. Comprendiendo estos dos modos de fundamentar el yo, como ser y como individuo singular, podremos entender la propuesta de un doble sentido como fundamento del ser singular atribuible al yo.

¿Cómo fundamentar el ser y la individualidad singular de un mismo ser finito, como es el caso del yo?. Pues de qué serviría la fundamentación del ser del yo si se pierde su unicidad, no pudiendo fundamentar que éste sea yo y no otro; y al contrario, de qué serviría la fundamentación de la individualidad del yo, si no se puede garantizar que este individuo realmente sea, posea el ser.<sup>341</sup>

Y ¿cómo unir lo que parece incompatible?. La dificultad de unir “ser” e “individualidad” se encontraba en la relación con el polo respecto al cual el yo realiza y conoce su ser, puesto que por un lado se concibe el poder ser como estar dentro del ser Absoluto, ya que fuera, en la distancia, no habría ser.

Resulta su condición fundamental el no ser infinito, sino hombre finito, debido a lo cual concebimos la unidad con el Ser Absoluto como un ataque a su condición, como una destrucción de su individualidad que es el fundamento de su ser. No se concibe en ningún caso, que pueda existir un yo singular si está unido al Ser, ni que

---

que « si les noms avaient perdu pour (lui) leur individualité, les mots (lui) découvraient leur sens ». MARGUET, Jean-François, *Miroirs de l'identité*, Paris, Éditeurs des sciences et des arts, 1996, p. 196.

<sup>340</sup> WHITEHEAD, A. N., *Science and the Modern World*, The Free Press, New York, 1997, p. 157.

<sup>341</sup> BERGSON, H., «Introduction à la métaphysique», en *Oeuvres*, op. cit., 1991.

pueda existir un ser auténtico si está distanciado del Ser, si es por tanto un yo singular.<sup>342</sup>

Vemos que la relación con lo absoluto, es la clave ¿la total diferencia o la total unidad con ello?. Pero parece un problema insoluble, porque el ser siempre está del otro lado y el propio ser individual consiste por tanto en la posición respecto a ello, en el acercamiento o el alejamiento, pero en cualquier caso siempre se trata de un movimiento de un único sentido, en el que el yo adquiere el ser o lo pierde.<sup>343</sup>

De modo que la posición identitaria personal, resulta una tarea de un único sentido, el yo orientado hacia lo otro, se aleja o se acerca, en cualquier caso su ser y su individualidad están sólo en sus manos. Se trata por tanto de un sentido único, del yo hacia lo otro (el bien, el otro, lo Absoluto, o cualquier nombre adoptado por el fin, en cuanto meta).

Sólo en este marco dialogal abierto a una verticalidad de sentido ilimitado puede el yo ser uno solo y singular, único, uno más de la comunidad y uno distinto a todos (polaridad individuo-comunidad).<sup>344</sup> El diálogo está abierto a un siempre más, porque el movimiento de pregunta y respuesta entre yo y tú, conduce a la vez a un sentido de la realidad y de sí mismo, y amplía la capacidad de decir tú a otros muchos.<sup>345</sup>

También en la diferencia entre el ser y el aparecer del yo, la acción realiza la unidad y al mismo tiempo separa con mayor vigor, al poner de manifiesto el ser, devela al mismo tiempo la distancia entre el horizonte del ser y su propio ser, sobre ese fondo puede leer la distancia que hay en sí mismo.<sup>346</sup>

---

<sup>342</sup> TAYLOR, Ch., Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>343</sup> GABILONDO, Á., La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad, Trotta, Madrid, 2001, (cap. V: «El pensamiento de la diferencia»).

<sup>344</sup> ALTAMIRANO, Carlos (dir.), Términos críticos de sociología de la cultura, op. cit., 2002.

<sup>345</sup> ALSINA, Miquel Rodrigo, Comunicación intercultural, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 59 y sgts.

<sup>346</sup> GABILONDO, Á., La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad, op. cit., (cap. V: «El pensamiento de la diferencia»).



La profundidad intercultural del sujeto se puede percibir ante determinadas decisiones en las que se comprende que yo no soy sólo lo que puedo ver y comprender, sino que estoy constituido como un nudo de tensiones procedentes de fuera y de dentro del yo,<sup>347</sup> como formando parte de un conjunto inabarcable, que escapa al control total de la voluntad<sup>348</sup> (los personajes de Saramago y Camus, darán buena prueba de ello, en el desarrollo del capítulo II).

#### 1.7.4. Intersubjetividad y sociedad.

Continuamos con dos cuestiones que tienen relación recíproca, y de ordenamiento intercultural. Por un lado, a la cuestión de la intersubjetividad y, por el otro, a la cuestión de cómo los significados individuales se convierten en sociales.

Éstas tienen obvia relación, en tanto, la intersubjetividad es la posibilidad de pasar del significado individual al social. Así, lo individual sólo se convierte en social si existe la posibilidad de compartir este significado con otro individuo. De ese modo, afirmamos que existe intersubjetividad resuelve aparentemente el problema de la creación de lo social (Canclini, 1989: 106).

Vamos a suponer que dos hombres, quienes de otro modo no confluyen en ninguna relación social, por ejemplo, dos hombres no civilizados de diferentes razas, o un europeo que enfrenta a un nativo en África negra, se encuentran e intercambian dos objetos.<sup>349</sup>

En el ejemplo, ya que los participantes intercambian cosas, se supone que tienen expectativas con respecto al otro. Estos hombres sólo pueden saber con certeza el tono de voz del otro, los movimientos musculares, los signos del otro, ambos imputan

---

<sup>347</sup> LÓPEZ, M., "El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado," *Thémata, Revista de Filosofía*, (33), 2004, pp. 141- 148.

<sup>348</sup> BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI*, México, 1997.

<sup>349</sup> HEKMAN, Susan, *Max Weber, el tipo ideal y la teoría social contemporánea*, México, UAM-I, McGraw Hill, 1999, p. 24.

sentido a su comportamiento exterior y este sentido representa de nuevo una regulación de su comportamiento futuro.<sup>350</sup>

Ahora bien, el observador del evento, sigue el mismo procedimiento que los participantes: imputa sentido a su acción y por eso habla de intercambio. En ese punto, el investigador, para corroborar que su imputación tiene probabilidad de ser válida, tendría que preguntarse, ¿cómo se deberían comportar los dos individuos que intercambian objetos, con posterioridad a la ejecución externa del acto de entrega, a efecto de que su forma de obrar corresponda a la idea de intercambio?.<sup>351</sup>

De ahí tendría que exponer las consecuencias lógicas de la selección que se imputa el intercambio. Entonces, se expondría una hipótesis a la que se acercaría o alejaría el comportamiento de tales hombres comportamiento que también es una imputación (Canclini, 1989: 214).

En esta línea de pensamiento, rechazamos que se necesite un lenguaje compartido para que exista acción social, pero que cuando habla de intercambio, está haciendo alusión a que los conceptos compartidos por los dos actores constituyen el intercambio. Es decir, no se requiere que haya todo un lenguaje compartido, sino conceptos semejantes o similares que provoquen más o menos las mismas probabilidades futuras (Canclini, 1989: 109).

Sin embargo, esta interpretación genera nuevos cuestionamientos: ¿qué sucedería si el intercambio fuera entre dos individuos culturalmente más próximos ?; en ese caso, ¿sólo hay conceptos semejantes o sí hay un lenguaje compartido?. Partiendo de que la intersubjetividad implica la posibilidad de compartir un lenguaje, ¿hay casos en que sí hay intersubjetividad y otros en que no?.<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> Ajustamos el ejemplo al viaje de un poeta desconocedor del otro, de aquel habitante de las tierras que recorre: "La actitud del propio Rimbaud es más adustamente pragmática. Cuando le conviene hacerlo – digamos, para entendernos, cuando está intentando transportar armas a través del territorio de los principales negreros de la región, el clan de los Abu Bekr –considera la trata de esclavos como una realidad con la que hay que contar en la vida del África oriental." NICHOLL, Charles, Rimbaud en Africa, trad. de Javier Calzada, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 365.

<sup>351</sup> BOURETZ, Pierre, Les promesses du monde: philosophie de Max Weber, op. cit., 1996.

<sup>352</sup> GÓMEZ, L., y HOMBRADOS, M. I., "Sentido de comunidad y privacidad," Revista de Psicología Social, 7 (2), pp. 213-226.

Resulta apropiado remitirse a la obra de Jose Saramago, *Ensaio sobre a cegueira*, en ella el encuentro o intercambio va un paso mas allá, lejos de llevarse a cabo entre dos personas de diferente nacionalidad, tiene lugar entre personas ciegas, con las propias dificultades físicas del encuentro al tiempo que con una subjetividad muy particular, la derivada del desconocimiento físico del otro.

Se nos abren así nuevos interrogantes (me remito a los puntos: “sugerencias para una teoría de convivencia intercultural” y, “compromiso compartido de tradición y convención intercultural”, del capítulo II).

O bien, ¿podemos decir que no hablamos de intersubjetividad, sino de que la sociedad es la mera probabilidad de reciprocidad desde interpretaciones individuales?. O acaso, ¿la menor o mayor comprensión está referida a este lenguaje compartido o a que en ciertas sociedades se vivencian cuestiones similares y en otras no?. Además, la imputación, ¿desde dónde se hace?, ¿desde la perspectiva individual del investigador?, o ¿desde una perspectiva compartida por una cultura?.

### 1.8. Las experiencias existenciales: uno mismo y los otros.

Comenzabamos esta primera parte de la investigación con una reflexión corta, pero precisa, acerca de la importancia del diálogo en el entorno intercultural, anticipando de alguna forma este punto que comienza, ahora intentaremos profundizar en este campo siguiendo diversos puntos de arranque, inclinándonos por la opinión:

Si la respuesta es la primera expresión del inter. de la interculturalidad, el diálogo es la segunda.<sup>353</sup>

#### 1.8. 1. La configuración dialógica del yo.

Por otro lado, al hacer del diálogo un tema explícito, podremos observar las dificultades de definición que entraña y:

---

<sup>353</sup> ESQUIROL, J. M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, op. cit., p. 69.

La conveniencia de distinguir algunas de sus modalidades, la discriminación entre diálogo de verdad y pseudodiálogo.<sup>354</sup>

La comparación con la identidad personal como forma narrativa nos abrirá las aportaciones de esta nueva forma dialógica a la cuestión quién soy yo, sin embargo, lo dialógico no tiene la última palabra,<sup>355</sup> pues aunque incluye la acción, allí donde ésta termina comienza un nuevo espacio, su novedad no podía quedar encerrada en el marco dialogal:

Interculturalidad, quiere decir, para mí, relación entre culturas. Por lo tanto, supone, como paso previo, un diálogo.<sup>356</sup>

La configuración dialógica consiste en cambio en la centralidad del diálogo entre yo y tú, por tanto, la palabra de ambos es fundamental para la identidad personal de cada uno. Pero es preciso profundizar en qué consiste este hablar, y cuáles son las dimensiones de este diálogo configurante.

Lo dialogal<sup>357</sup> resulta fundamental en nuestro recorrido hacia una configuración del yo cada vez más comprensiva, sin embargo tampoco es la última “imagen”, pues entendiendo el diálogo como modo de comunicación o de intercambio interpersonal, es preciso que no se quede en la limitación de la palabra hablada, sino que dicho intercambio pueda alcanzar sus máximas posibilidades por medio de la acción.

Pero el acontecimiento no se reduce a esto, sino que puede darse la irrupción en el drama de lo que va más allá de la palabra, por ejemplo, algo superior que rebasa a los oradores, se les puede revelar lo sepan o no. La interculturalidad va un paso más allá, como vemos:

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>355</sup> Existen otras connotaciones: «[...] Il s’agissait surtout de prendre au sérieux les contradictions et les apories d’un langage figuratif qui révèle les limites de la pensée conceptuelle». ARAMBASIN, Nella, *Les approches comparatistes d’une anthropologie culturelle et religieuse*, en MONTANDON, Alain, *Littérature et anthropologie*, op. cit., p. 223.

<sup>356</sup> COMÍN, Toni (coord.), *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario*, Icaria ed., Barcelona, 1998, p.117.

<sup>357</sup> Entendido aquí como: [...] But this confrontation can occur in many different ways, and can suggest an equally diverse range of attitudes, not all of which will be ethically benign or dialogic in the manner that Bakhtin imputes to Dostoevsky”. DENTITH, Simon, *Parody*, London, Routledge, 2000, p. 94.

La interculturalidad va un paso más allá, porque dialoga en un plano de igualdad y en las dos direcciones, por decirlo brevemente, el modelo de pensamiento científico es solamente un paradigma muy particular, y este modelo, excelente en su propio ámbito, causa la destrucción del universo simbólico de las otras culturas (Panikkar, 2006: 99).

Y si la acción puede conducir el diálogo más allá de la palabra o si ésta puede ser rebasada por el acontecimiento,<sup>358</sup> entonces tenemos que considerar lo dialogal como una actitud más que como un hecho.<sup>359</sup>

Es en el espacio dialogal donde el otro es realmente otro, porque sólo si hay vínculo entre él y yo, puede admitirse su otredad sin que suponga una amenaza para mi ser,<sup>360</sup> pero al mismo tiempo sólo si hay diferencia puede haber diálogo y llamada real al yo a salir de sí mismo. En definitiva, el otro es otro si es un tú, y sólo es un tú en el espacio dialogal. Se podrá decir que el diálogo supone: “la creación de un lenguaje común, de una zona intermedia.”<sup>361</sup>

El ser del yo es relativo a este bien y a la comunidad, porque sin un lenguaje común y sin una invitación a participar en la conversación comunitaria, el yo no podría realizar las “valoraciones fuertes” sobre las que se construye ese espacio de identidad personal, así: “en el diálogo somos por lo menos dos, lo que significa que la pluralidad es constitutiva del diálogo y, por lo tanto, del pensar en tanto que diálogo.”<sup>362</sup>

El espacio dialógico es diferente, está constituido en primer lugar por la relación personal entre yo y tú, la cual abre por sí misma un horizonte de sentido sobre el cuál el yo puede reconocerse a sí mismo y puede reconocer la realidad. La relatividad del yo

---

<sup>358</sup> Afirmamos que: “no habrá “más problemas con la proposición de que la realidad independiente de mis representaciones las hace verdaderas o falsas” una vez que abandonemos la absurda noción de “la-cosa.en-sí-misma” y nos neguemos a permitir, siguiendo a Heidegger y Wittgenstein, que “una teoría del conocimiento ex ante” dicte la ontología. Pues, una vez que hayamos hecho esto, una vez que se reconozca la primacía del Zuhanden sobre el Vorhanden y se comprenda que coincidir en un lenguaje es coincidir en una forma de vida, nos descubriremos a nosotros mismos, en contacto con un mundo de cosas independientes”. RORTY, Richard, Verdad y progreso, op. cit., p. 117.

<sup>359</sup> Es decir: “En este diálogo puede haber, como decía el amigo, un pacto de renunciaciones recíprocas [...] Es aquí donde se tiene que establecer un pacto entre lo que dejamos y lo que cogemos. Porque a veces puede haber valores de distintas culturas contradictorios.” COMÍN, Toni (coord.), La interculturalidad que viene. El diálogo necesario, op. cit., p.117

<sup>360</sup> GABILONDO, Á., La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad, op. cit., cap. V («El pensamiento de la diferencia»).

<sup>361</sup> ESQUIROL, J. M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, op. cit., p. 75.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 71.

reside en primer lugar, no en el bien, sino en el tú concreto, y no depende en primer lugar de una comunidad lingüística, sino del diálogo entre yo y tú, que es previo al lenguaje verbal y va más allá de él, de ahí que:

Por eso Gadamer ha aproximado el diálogo al modelo aristotélico de la praxis.<sup>363</sup>

Frente al espacio narrativo, el espacio dialógico permite a la acción ser auténtica acción y no acción narrada, además la acción es constitutiva del diálogo y no lo es en cambio de la narración, pues las acciones entramadas en una historia pierden su carácter presencial (de presente) y la unidad entre sujeto y objeto que se da en la acción se pierde en la distancia que imprime la historia.

#### 1.8.1.1. El principio dialogal.

Partamos de una evidencia acerca de la constitución del yo: el nuevo preguntar por el yo del principio dialógico buscará su identidad en el tú. Este pensamiento se puede presentar como girando en torno a dos dimensiones, esto es, una vertical y otra horizontal.

Por un lado, sólo el tú puede garantizar un nombre propio al yo, una consistencia más allá de sus propios cambios y de los de su entorno, pero no puede tratarse de un tú igual de mutable e inconsistente que todo lo demás, por eso, el principio dialogal sostiene la prioridad de la relación vertical, es decir, entre el yo y el tú divino (Panikkar, 2006: 53).

La dimensión horizontal del principio dialogal, en cuanto libertad de expresión y relación con otros, es realizada a partir de la dimensión vertical, que hace considerar a este tú como interpelado de forma única al igual que yo.<sup>364</sup>

Entre la vertical y la horizontal, se perfila el pensamiento del primer periodo del principio dialogal. El espacio brindado por la distancia entre “el absoluto” y el hombre

---

<sup>363</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>364</sup> BUBER, Martin, Yo y tú, trad. de M<sup>o</sup> Araujo, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.

(condición de posibilidad del diálogo) abriría a su vez un espacio para la libre configuración humana, donde el diálogo con los otros juega un papel insustituible.<sup>365</sup>

La diferencia entre yo y tú (polaridad yo-tu) que hace posible la relación, no genera por sí misma diálogo, es necesario que tenga lugar el encuentro.<sup>366</sup> En el nuevo espacio que ahí se funda, ya no es posible decir yo sin decir tú, ni decir tú sin decir yo.<sup>367</sup>

Antes del encuentro o del diálogo no hay propiamente ni yo ni tú. El encuentro será entonces un auténtico inicio ya que él se funda un espacio de realidad, de sentido y significado, los cuales emergen de la reciprocidad entre yo y tú, presencia y actualidad son posibles gracias al diálogo (Panikkar, 2006: 60).

Ante la falta de reciprocidad, ¿desaparecería según lo dicho el espacio de diálogo, y con él la realidad, el sentido, la presencia, la actualidad? Parece que no necesariamente, pero vayamos paso a paso.

El espacio dialogal puede ampliarse gracias a este fundamento hasta dimensiones insospechadas, pudiendo éste manifestarse por otros medios más allá de la palabra y de la escucha. Fijémonos bien:

Cada uno parte de un horizonte de comprensión, que debe a lo recibido, pero, a través del diálogo, puede ampliar su horizonte y, con ello, comprender más.<sup>368</sup>

El otro se convierte en un tú si es tratado como libertad, como capaz de novedad, porque entonces, ya no es reductible a mi pensamiento del otro. La duda acerca de la realidad surge cuando ésta se asienta “sobre la conciencia que tengo de mí mismo”, pues del modo cartesiano, ya no hay salida posible, no se puede distinguir entre los otros y mi idea de los otros, entre lo real y mi idea de lo real. Por tanto, la duda

---

<sup>365</sup> QUELLET, Pierre, “Topos, ethos, ikenon. Geopolítica de la imagen”, trad. Georgina Gamboa, en *Semiótica y estética; tópicos del Seminario de Estudios de la Significación*, núm. 9, enero-junio, 2003, pp. 83-100.

<sup>366</sup> ECO, U., *Seis paseos por los bosques narrativos*, trad. Helena Lozano Miralles, Lumen ed., Barcelona, 1996.

<sup>367</sup> Algunos lo ven como conjetura: « [...] Le fait est que maints récits [...] semblent être l'exemplification parfaite de cet art de l'inférence que Peirce appelait abduction ou hypothèse, et qui n'est autre que la conjecture ». ECO, U., *De Superman au surhomme*, trad. par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1993, p. 153.

<sup>368</sup> ESQUIROL, J. M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, op. cit., p. 77.

no surge sino cuando esta alteridad se hunde, por decirlo así, en “mi” espíritu (Buber, 1984).

Los autores del principio dialogal se oponen al idealismo y defienden el diálogo como el modo fundamental de evitarlo, pues comenzando por la reflexividad como modo de conocimiento de la realidad,<sup>369</sup> es imposible fundamentar la existencia real de mí mismo (Panikkar, 2006: 65).

Desde la apertura al tú (polaridad yo-mundo) con toda su realidad novedosa, emerge la realidad de todo lo demás, pero hay que comenzar por el diálogo yo-tú, por la aceptación de esta primera diferencia y unidad. El mundo solo aparece sin sombra de duda a la luz de la relación (Buber, 1984).

Y respecto a la tensión que encierra esta polaridad, su postura es que no se necesita huir del mundo para poder ser realmente uno mismo, tampoco se necesita ser una sola cosa con el mundo para estar realmente en él, sino que se requiere también situarse en el justo lugar en el que se mantenga la diferencia y la unidad.<sup>370</sup>

Por esto rechazan, además del idealismo, cualquier mística que no lleve a un auténtico diálogo con el mundo, como si de la inclusión del mundo en la relación dependiese la autenticidad de la relación y por tanto del yo. Resulta enriquecedor describir la angustia de un hombre que por un momento percibe la diferencia entre su yo y el mundo y cómo se tranquiliza a sí mismo cuando elimina la diferencia (Bajtín, 1989).

Pero que exista tensión entre los polos no implica necesariamente angustia, esta es más bien la consecuencia de vivir la diferencia como negatividad, es decir, como un no ser en mí, si todo lo que no es yo,<sup>371</sup> es una amenaza para mi propio ser, entonces el tú y el mundo generan angustia cuando se perciben en su diferencia irreductible. Esta

---

<sup>369</sup> Este principio interesa sobre todo por la perspectiva planteada por Albert Camus en *L'étranger*, allí encontraremos a un personaje principal (Mersault) que, precisamente revisa sus prejuicios, aprende nuevas cosas, o amplía sus perspectivas, partiendo de una particular reflexión interior (cuestión revisada en el capítulo II, especialmente el punto que lleva el título de: »personajes e individuos sin atributos ».

<sup>370</sup> ROBERT, André D., BOUILLAGUET, Annick, *L'analyse de contenu*, Paris, P.U.F., 1997, p. 87.

<sup>371</sup> MAGRI-MOURGUES, Véronique en MARTI, Marc, *Espace et voix narrative*. Cahiers de narratologie, Nice, Université de Nice, 1999, p. 247.



acción es la continuación del diálogo por medio de la realización en la propia vida de lo sucedido en el encuentro con el tú.

Tanto es así, que la experiencia de ser yo constituye la base sobre la que se asienta el camino metafísico-analógico que trata de explicar la existencia del ser del mundo, en el cual se encuentra el yo.<sup>372</sup> La pregunta de la que se parte ahora es, ¿por qué existo yo?, pues es en el yo donde comienza el asombro, fuente de la pregunta filosófica, que de todos modos desemboca en la pregunta, ¿quién soy yo?, como aquella que redondea la cuestión.<sup>373</sup>

### 1.8.2. Tensiones y explicaciones de la identidad narrativa<sup>374</sup>.

La necesidad de certezas en el ambiente de la identidad nos lleva con mayor soltura a la profundización en el campo cultural. Una de las claves, en nuestro ámbito de trabajo intercultural, estará en comprender que:

Que la alteridad está también en uno mismo; que esta alteridad es constitutiva de uno mismo; que lanza al sí mismo una llamada [...] he aquí una serie de elementos clave para entender la relación entre otra cultura y la propia, para entender la interculturalidad. Creo que se da un paralelismo entre la dinámica intrasubjetiva, la intersubjetiva y la intercultural. Y por esto, lo aquí analizado de la alteridad interior nos instruye también sobre las bases de la relación intercultural.<sup>375</sup>

En cualquier caso el problema existe para nosotros ante todo como cuestión existencial, lo cual se ve en la recurrencia del tema en la historia del pensamiento y, de forma más o menos consciente, en la propia vida de cada individuo.<sup>376</sup> Desde luego,

---

<sup>372</sup> DOMEQ, Jean-Philippe, *Le pari littéraire*, Paris, Esprit, 1994, p. 55.

<sup>373</sup> El yo entendido como la propia voz: «C'est là l'hypothèse la plus favorable. Parfois, il n'existe pas même de corde au ras du sol, il n'y a « aucun voie ». Ce que nous appelons voie n'est rien d'autre que notre hésitation, ou notre incertitude, notre inquiétude ». CITATI, Pietro, *Kafka*, traduit par Brigitte Perol, Paris, Gallimard, 1989, p. 201.

<sup>374</sup> Este título tiene sus explicaciones: "Por lo que respecta a la cuestión de la identidad narrativa, estamos en deuda con los importantes estudios de Paul Ricoeur, sobre todo con los contenidos en sus tres volúmenes de *Tiempo y narración* y también en *Sí mismo como otro*." ESQUIROL, J. M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, op. cit., p. 38.

<sup>375</sup> ESQUIROL, J. M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, op. cit., p. 63.

<sup>376</sup> En este sentido escribe Albert Camus cuando dice: "Dans l'attachement d'un homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde. Il est méprisable de dire que ce peuple n'a pas les mêmes besoins que nous." CAMUS, Albert., *Chroniques algériennes (1939-1958)*, Paris, Gallimard, 1958, p. 48.

resulta un concepto central a la hora de abordar la interculturalidad, siempre en una línea de aproximación de la identidad narrativa.<sup>377</sup>

En un principio encontramos al individuo como una unidad, percibimos a cada uno como un todo, un conjunto que a primera vista rebosa coherencia, antes de entrar en reflexiones complejas, percibimos que su cuerpo es uno, sus movimientos son armoniosos, su lenguaje es coherente. Su vida en conjunto nos transmite la idea de una cierta unidad. Pero dicha unidad no está exenta de diferencia.<sup>378</sup>

Entonces, lo que entendíamos por ser éste quien soy, se desdobra en múltiples diferencias, con las cuáles se pone de manifiesto un problema: ¿qué o quién soy yo, bajo las múltiples capas con las que se cubre el yo?. Partimos de la dificultad que encuentra la razón para considerar algo como unitario cuando no aparece como tal, esto es lo que llamamos el problema de la diferencia.<sup>379</sup>

Entre las tensiones o diferencias que encontramos en ese todo que es el hombre, vamos a destacar dos, pues parecen ser la raíz a su vez de otras diferencias y además resultan claves para comprender las distintas posturas acerca del problema de la identidad personal.

En primer lugar, encontramos que el individuo es, pero también que es de determinada manera, es decir, siempre que intentamos acceder al ser de este hombre o de mí mismo, tropezamos con una apariencia. Esta tensión principal entre ser y aparecer que todo objeto alberga en sí, resulta especialmente llamativa en el caso del hombre, donde la diferencia se hace sospechosa e incluso humillante para la razón, que busca una explicación del ser de las cosas.<sup>380</sup>

---

<sup>377</sup> Como intuimos: “Así las cosas, ¿cómo va a definirse la identidad si no como identidad narrativa? [...] A la pregunta “¿Quién eres?”, sólo se puede responder cabalmente mediante el relato de la propia vida –la narración biográfica– y, por ende, cabe sostener que la respuesta a la pregunta por la identidad –así personal como colectiva– tiene un carácter eminentemente narrativo”. ESQUIROL, Joseph M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, op. cit., p. 38.

<sup>378</sup> CHOMSKY, Noam, *El conocimiento del lenguaje*, op. cit., p. 179.

<sup>379</sup> GURPEGUI, José Antonio, en EGUÍLUZ, Federico, IBARRARAN, Amaia, LÓPEZ LIQUETE, María Felisa, RÍO, David, Aztlán. Ensayos sobre literatura chicana, Guipúzcoa, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 2004, p. 105.

<sup>380</sup> En resumidas cuentas, no hay razón para entender que la ciencia representa las cosas tal como son, y es preciso atribuir al término objetividad un sentido meramente honorífico: “La aplicación de títulos

Decir lo que las cosas son, decir quién soy yo, no parece tan fácil cuando aquello que de suyo es diferente (el ser y la apariencia de algo) no se puede aprehender más que en su unidad indisoluble en la conciencia.

Si sólo puedo saber lo que soy observando y discurriendo acerca de las formas bajo las cuales soy, cómo podré llegar más allá de esas formas, ¿habrá un “más allá” de estas formas, una unidad profunda que permanezca?. Quizá sólo haya formas, cambios sucesivos, quizá estemos buscando algo inexistente, o quizá también, no hayamos encontrado aún la forma adecuada de comprender el yo.<sup>381</sup>

Esta tensión entre lo que soy y los modos diferentes en los que soy, es descubierta por la conciencia sobre todo ante el hecho de la decisión. La libertad con la que yo puedo aparecer, reclama a la conciencia una explicación para la propia vida, porque ha de elegir conforme a algún criterio.<sup>382</sup> Por un lado soy alguien, eso es lo que el sentido común nos dice, pero por otro lado estoy fundamentalmente abierto,<sup>383</sup> pues puedo ser de muchas maneras, y percibo que ser de una manera es radicalmente distinto a ser de otra.<sup>384</sup>

La identidad personal resalta también por la rara característica de ser algo aún por hacer, somos alguien que paradójicamente busca la identificación con una forma

---

honoríficos como “objetivo” y “cognitivo” no es nunca más que una expresión de la presencia, y la esperanza, de un acuerdo entre los investigadores.” RORTY, Richard, Verdad y progreso, op. cit., p. 110.

<sup>381</sup> COMETTI, Jean-Pierre, Musil philosophe. L’utopie de l’essayisme, Paris, Du Seuil, 2001, p. 101.

<sup>382</sup> Apuntemos un posible criterio: “[...] La suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, con quienes los vinculan múltiples relaciones de interacción.” SCHÜTZ, Alfred, El problema de la realidad social, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p. 74.

<sup>383</sup> Y lo estoy, mediante este binomio de contraste (conocimiento apriorístico, por un lado, junto con lo percibido y experimentado personalmente, por otro) es como se va definiendo aquello que consideramos normal y/o satisfactorio (cuando ambos coinciden), frente a lo anormal y/o insatisfactorio (lo a priori y lo experimentado no coinciden). PITTALUGA, Gustavo, Temperamento, carácter y personalidad, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

<sup>384</sup> No falta la elección: “Si une question peut avoir une valeur générale, tout en s’accordant avec ce que [...] conçoit sous ce qu’il appelle « évaluation », « idée », « signification », pour indiquer la part que l’individu est supposé prendre à ce qu’il vit, c’est en effet celle de savoir comment on veut vivre et quelle « forme de vie » est impliquée dans notre choix.» COMETTI, Jean-Pierre, Musil philosophe. L’utopie de l’essayisme, op. cit., p. 101.

para poder ser, buscamos ser así, ser yo.<sup>385</sup> Por eso, ser éste o aquél es algo que nos importa, al menos intuitivamente, y lo asimilamos sensiblemente:

Tout se passe alors comme si le Sujet se contemplant et se connaissant dans le spectacle du monde, avait accès à la plénitude euphorisante d'un sens à la fois intelligible et sensible.<sup>386</sup>

Respondemos de este ser que somos con una determinada forma, la cual a su vez nos conforma como este ser y no otro. Hay una unidad entre ser y aparecer que, de algún modo, sólo puede aprehenderse en su misma diferenciación. La segunda tensión es la existente entre individuo y comunidad.<sup>387</sup>

La diferencia entre mi yo y el de los demás resulta evidente sólo hasta cierto punto, pues, ¿dónde reside lo exclusivamente mío?, ¿por qué soy diferente de él o ella?. Ser parte de la sociedad tiene consecuencias para el individuo, en él hay muchos factores que lo configuran y que son comunes a otros muchos.<sup>388</sup>

Desde la psicología y la sociología llegan voces proponiendo la adaptación al ambiente como solución a diversos problemas del individuo, o bien la limitación a la pequeña parcela que la sociedad le concede para ser él.<sup>389</sup> Pero si siempre aparece con un papel determinado en la sociedad, ¿dónde queda el yo singular?.

Además de limitarse al espacio propio y asignado,<sup>390</sup> en el cual la comunidad puede conformarle al conjunto, puede también buscar la supresión de la tensión que

---

<sup>385</sup> Identificación a la carta: “[...] Si acepta la normalidad, niega la identidad. Hasta el punto de que la identificación de una persona presupone que su individualidad es inconfundible con otra. La individualidad es, por tanto, un concepto definidor de la diversidad de cada ser humano respecto a cualquier otro.” PITTALUGA, Gustavo, *Temperamento, carácter y personalidad*, op. cit., p. 16.

<sup>386</sup> GENINASCA, Jacques, *La parole littéraire*, op. cit., p. 215.

<sup>387</sup> Este proceso constituye la base de la relativa homogeneidad psicológica de los grupos étnicos y en general de las comunidades humanas (Pittaluga, 1954: 158).

<sup>388</sup> GADOFRE, Gilbert, ELLRODT, Robert, MAULPOIX, Jean-Micle, *L'acte créateur*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1997, pp. 14,15.

<sup>389</sup> A partir del momento de su formación y fijación en la mente, ese concepto es ya un preconcepto; un útil o utensilio que manejamos para aplicarlo a la apercepción de las cosas. Ortega y Gasset alude a un proceso similar de formación de la imágenes conceptuales a propósito de una dimensión de profundidad en el pensar. ¿En qué consiste?. “En oponer al mundo patente de las puras impresiones el mundo latente constituido por estructuras de impresiones”. La idea de “normalidad” forma parte de estos mundos latentes. Es un concepto. Y el concepto es eso: una “estructura de impresiones.” PITTALUGA, Gustavo, *Temperamento, carácter y personalidad*, op. cit., pp. 13-14.

<sup>390</sup> Pasando al dominio de la frecuencia espacial puede, tal vez, conseguirse una: “[...] Distribución de la información que sea más favorable para los fines que se persiguen. ¿Qué información hace explícita la

mantiene con la comunidad en una especie de identificación con el todo, donde el yo, para llegar a su esencia última, busca eliminar la diferencia que le hace no ser.<sup>391</sup>

Su individualidad limitada es vista en este caso más bien como pérdida de ser y por tanto tendrá que identificarse con ese todo para recuperarla, perdiendo así, como consecuencia de menor importancia, su propia personalidad individual. Ambas actitudes buscan en el fondo la individualidad intransferible,<sup>392</sup> lo más propio del yo, pero por caminos distintos: la separación o delimitación y la identificación o alienación. La tensión que crea la diferencia es algo difícil para el hombre (Cros, 1992 : 117; Comín, 1998: 137).

Hemos dicho que la libertad despierta la pregunta por la identidad, porque soy responsable de mis decisiones,<sup>393</sup> pero sin embargo formo parte de un conjunto mucho mayor que mi propia individualidad, cuyas leyes e influencia sobre mí desconozco en gran parte y que, en cualquier caso, apenas puedo controlar.<sup>394</sup>

Quisiéramos quizá ser por fin nosotros mismos, pero estamos desde el principio atravesados por la relación con otros, por tanto la pregunta por lo propio, no es absurda, lo que soy, ¿lo he recibido o lo he elegido?. Si lo he recibido, ¿cómo puedo ser

---

representación de la imagen en el dominio de la frecuencia espacial?. La contestación es que hace explícita aquella cuya codificación se busca, es decir, las características espaciales de la imagen". PERAITA, Herminia (coord.), *Psicología cognitiva y ciencia cognitiva*. U.N.E.D., Madrid, 1986, p. 69.

<sup>391</sup> BRAUD, Michel, *La forme des jours*, Paris, Seuil, 2006, p. 63.

<sup>392</sup> Se reconoce pues que: "Por lo tanto, aunque sea desde el punto de vista de la argumentación del proceso psicológico de definición de la normalidad, implícitamente se está reconociendo que hay una información, un conocimiento y un concepto que la realidad social desprende y el cual impregna (dixit) a las personas en sus relaciones con el mundo que le rodea." PERAITA, Herminia (coord.), *Psicología cognitiva y ciencia cognitiva*, op. cit., pp. 26, 53.

<sup>393</sup> Decisiones personales que vienen de la mano de una situación biográfica que se caracteriza fundamentalmente por el hecho de que el individuo dispone, en cualquier momento de su vida, de un acervo de conocimiento a mano integrado por tipificaciones del mundo del sentido común. PANIKKAR, R., *Paz e Interculturalidad*, op. cit., 2006.

<sup>394</sup> Porque se incluyen demasiados aspectos del entorno: "Desde este punto de vista, nos encontramos con el proceso básico de cómo aborda el individuo el conocimiento y, por tanto, la adaptación a su entorno. Y dentro de ese "conocimiento a mano" podemos empezar a inscribir desde el punto de vista teórico nuestro concepto de imagen aplicado a la realidad social, ya que mucho de ese knowledge tiene, desde mi punto de vista, un formato de imagen o constructo, mediante el cual el individuo resuelve parte de la comprensión de la realidad social, indudablemente mucho más amplia de lo que cada uno pueda llegar a abarcar; por lo que, lo mismo que se recurre a estereotipos y otros signos y conceptos con significado, asimismo tenemos conocimiento y reunimos información sobre múltiples aspectos de la realidad social a través de la conformación de imágenes percibidas e integradas sobre nuestro entorno social." NATANSON, M., "Introducción". *El problema de la realidad social*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1995, p. 18.

yo?, y sobre todo, ¿por qué actúo como si eligiese?, y si lo he elegido, ¿cómo puedo entrar en relación con los otros sin desaparecer yo o sin hacer desaparecer al otro? (Comín, 1998: 130).

Quizá la tarea como individuos en comunidad, consista en encontrar un equilibrio entre lo común y lo propio, lo recibido y lo elegido, pero entonces, ¿siempre habría algo o alguien que me ataca o hace disminuir mi autonomía? (Taylor, 1996).

Y cuando la ejerzo, ¿no se arruina lo común que pudiera haber entre varios?<sup>395</sup> ¿no se rompe en cualquier caso el equilibrio?<sup>396</sup> Son preguntas antiguas pero claves, si se quiere desplegar el dominio semántico de la identidad personal,<sup>397</sup> o si se quiere buscar alguna “salida emocional”:

Le sujet en effet n’a d’autre issue que de s’identifier de plus en plus aux différents tenants-lieu qui le présentent dans son discours (Cros, 1992: 117).

La diferencia entre el ser y el aparecer del yo se pone en evidencia con el paso del tiempo, motivo por el cual algunos consideran el tiempo como “factor de semejanza”. Entonces, ¿cómo podremos decir que el individuo sigue siendo el mismo y no es otro?<sup>398</sup> Algunos piensan que haría falta un criterio de identidad<sup>399</sup> a

---

<sup>395</sup> Nos encontramos, pues, de nuevo con el relativismo cultural, esto es, el hecho de que distintas culturas tengan diferentes visiones del mundo no autoriza a suponer que unas sean buenas y otras malas, o unas mejores que otras), y con el relativismo epistemológico (que por lo que se refiere al conocimiento científico apunta a que las teorías científicas no puedan considerarse como verdaderas o falsas en los términos absolutos del inductivismo (Todorov, 1989).

<sup>396</sup> Y se abren nuevos interrogantes: ¿En qué se fundan, pues, nuestras certidumbres? En poca cosa, al parecer, fuera del hecho de ser nuestras. RENATO, I. y ROSALDO, Jr., “Una nota sobre Geertz como ensayista cultural,” *Alteridades*, vol. 10, México, U.A.M., 2000, n° 019, pp. 153-156.

<sup>397</sup> Siguiendo esta pauta, nunca puede pretender (todo enunciado científico) que ha alcanzado la verdad, ni siquiera el sustituto de ésta que es la probabilidad, pero el esforzarse por el conocimiento y la búsqueda de la verdad siguen constituyendo los motivos más fuertes de la investigación científica. REYNOSO, C., “Introducción”, en REYNOSO, C., (comp.), *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, México, Gedisa, 1998.

<sup>398</sup> Lo que no conduce, insistimos, a la conclusión escéptica de que no sea posible el conocimiento, o a que éste tenga la misma condición que la literatura de ficción, sino a la de que el conocimiento es siempre conjetural, provisional, aproximativo, y en ciertos casos (cuando la realidad así lo impone) relativo. RABINOW, P., “Representation are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology”, en CLIFFORD, J. Y MARCUS, G. (eds.), *Writing Culture. The Poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 245 y sgts.

<sup>399</sup> Basado en: “El hecho de que yo pueda definir la misma situación de manera radicalmente distinta que mi semejante conduce, desde el punto de vista filosófico, al problema de la realidad.” SCHÜTZ, Alfred, *El problema de la realidad social*, op. cit., p. 24.

través del tiempo que nos permita decir si las distintas apariciones del yo son la misma persona (Ricoeur, 1996: 111; Fornet-Betancourt, 2007: 118).

Pero aún queda abierta una pregunta: ¿de qué forma entra el otro en la configuración de la identidad?. Parece que las opciones son sustancializar el yo o dejarlo totalmente indeterminado<sup>400</sup> a expensas de la libertad propia y ajena, en medio del ya conocido conflicto entre la ley individual y el sometimiento a los otros, entre autonomía y una servidumbre casi enfermiza.<sup>401</sup>

### 1.8.3. El yo objetivado: <sup>402</sup> apariencia y desvinculación.

Nos preguntaremos a lo largo de la exposición de las identidades narrativas, si la forma del yo como narración es capaz de dar cuenta de la identidad personal. Trataremos de encontrar una forma nueva de mediar la diferencia, que sea capaz de integrar los diferentes elementos mediadores (Esquirol, 2005).

El lugar central de la perspectiva de primera persona, ha dado lugar a la separación entre sujeto y objeto y a la consiguiente desaparición progresiva del sujeto, y estos a su vez han conducido a la sospecha sobre la existencia del mundo más allá de las apariencias, de ese yo a través del cuál “sólo percibo impresiones.”<sup>403</sup>

¿En virtud de qué se ha de suponer la existencia de una substancia que se relacione causalmente con dichas impresiones?. No existe nada que implique una

---

<sup>400</sup> Indeterminado porque: “[...] Nuestra tarea inmediata es examinar las construcciones adicionales que surgen en el pensamiento de sentido común, si tomamos en cuenta que este mundo no es mi mundo privado, sino un mundo intersubjetivo, y que, por lo tanto, mi conocimiento de él no es asunto mío privado, sino intersubjetivo o socializado desde el principio.” *Ibíd.*, pp. 41, 42.

<sup>401</sup> Veamos: “Nous nous efforçons de façonner notre identité afin de la découvrir ce qui mène parfois à la schizophrénie, à une tendance à se dédoubler ou à se voir dans un monde de miroirs.» FUENTES, Carlos, *Territorios del tiempo. Una anthologie d'entretiens*, traduit par Céline Zins, Paris, Gallimard, 2005, p. 191.

<sup>402</sup> Hasta qué punto: “[...] La neurosis de un individuo puede ser abordada como una neurosis de su sociedad. O hasta qué punto una estructura de personalidad es una reducción comprimida de la estructura de personalidad asumida o supuesta como estructura total de una sociedad. Y, en gran manera, ¿es posible separar como realidad diferente una personalidad individual de una personalidad social?. Incluso, además, nos preguntamos: ¿podemos extrapolar de la realidad social una realidad cultural?”. ESTEVA FABREGAT, C., *Cultura, Sociedad y Personalidad*, Barcelona, ed. Anthropos, 1993, pp. 23, 24.

<sup>403</sup> El problema reside en la imposibilidad de distinguir los objetos de la conciencia del propio sujeto que los percibe, porque todos, objetos y sujeto, son en definitiva impresiones. HUME, David, *An Enquiry concerning Human Understanding: And Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

relación causal entre las impresiones sobre el yo y la existencia de un objeto intencional de estas características.

La aportación es que la identidad del yo es un objeto de creencia y no de conocimiento, puesto que no podemos afirmar que haya un objeto causante de la impresión que percibimos. El nominalismo moderno alcanza de este modo su punto culminante y al mismo tiempo su límite extremo.<sup>404</sup>

Por otro lado, el yo ha quedado reducido a las impresiones acerca del yo que una conciencia tiene, o en otras palabras, el sujeto ha sido hasta tal punto objetivado que ha desaparecido. La separación de todo aquello que pudiera suponer una orientación, una forma previa o un límite, también se considera el camino para alcanzar el control sobre la propia vida (Taylor, 1996: 191).

Experimentar la propia experiencia, escudriñándola y haciendo de ella el objeto de la conciencia, supone la desvinculación entre yo mismo y esa experiencia, perdiendo ésta aquello que la hacía mía, es decir, la subjetividad, el ser para mí. La desvinculación se convierte entonces en el medio necesario para la objetivación.

Por ello la objetivación suponía un requisito para construir la propia orientación o forma. La desvinculación de todo lo que pueda definir a la persona de antemano, es otro aspecto de la misma figura el yo puntual. Llegamos así a las tensiones con las que empezamos, “ser-aparecer” y “yo-otro”, con el resultado de la reducción de uno de los polos al otro (Geertz, 1987).

Se puede considerar dicha objetivación como requisito imprescindible para controlar aquello que experimentamos, para así poder a su vez reconstruir no sólo un orden racional, sino sobre todo dirigirse en la propia vida con una autonomía nueva, fuera del error al que nos conduce la perspectiva subjetiva. Pero ¿quién es el sujeto que realiza esas operaciones? y, ¿qué puede decir de sí mismo un sujeto desde la perspectiva desvinculada?.

---

<sup>404</sup> REALE, I. y ANTISERI, D., Historia del Pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media, Barcelona, Herder, 2001, p. 475.



El yo consiste a veces, esencialmente en esta capacidad , porque todo lo que pueda encontrar y ordenar es cambiante, mientras que la conciencia ordenadora permanece la misma. Así es este yo del que hablamos, un yo puntual, que como sugiere la imagen, carece de extensión porque él es su capacidad objetivadora primero y reconstructora después (Kristeva, 1993).

Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con el objeto de reconstruirse, es al que queremos denominar el yo puntual. Ante este yo-conciencia se impone la pregunta por la identificación personal, pues si el yo de todos es conciencia ordenadora, ¿quién es en concreto cada uno?.

#### 1.8.4. Una búsqueda muy personal: el bien y el espacio moral.

Ante la separación entre el ser y su apariencia, caben dos interpretaciones de la existencia, que si bien no son en absoluto las únicas, sí dan muestra del universo en el cual se mueven los intentos de solución al problema de la identidad personal<sup>405</sup>. ¿Qué es lo más importante en la identidad personal o en qué consiste ser yo?.

Así, una respuesta común, dentro de la división de partida, tiende a privilegiar el ser frente a la forma, mientras la otra postura tiende a defender la importancia mayor de la forma frente al ser.<sup>406</sup>

La esencia del yo se encontraría en la ausencia de forma, que recuerda a la identidad idealista. La segunda tendencia se expresaría del siguiente modo: lo importante es la forma, no importa el ser. Si todo lo que hay son formas, lo que aparece

---

<sup>405</sup> Esta aportación desde la psicología que: “nos demuestra la aprehensión de la realidad por parte del individuo en forma de imágenes, nos vale para postular que también entre actores que no sean “simplemente” el individuo, sino grupos, instituciones, naciones o cualquier parte de la realidad social que interactue, puede llegar a conformar su conocimiento, su satisfacción o su saber estar mediante un mecanismo, cuando menos, parecido de aprehensión de imágenes.” PITTALUGA, Gustavo, *Temperamento, carácter y personalidad*, op. cit., p. 158.

<sup>406</sup> La situación puede describirse diciendo que tenemos un sistema –que analiza la imagen- en el que sabemos cuál es la entrada –la imagen física- pero no sabemos cuál es el mecanismo ni cuál es la naturaleza de la salida. Es fácil mostrar que existe una representación formal de cualquier imagen en términos de ese tipo de estímulos. PERAITA, Herminia (coord.), *Psicología cognitiva y ciencia cognitiva*, op. cit., pp. 53-54.

es lo importante, la forma no estaría definida en absoluto por el ser, da igual quién sea el sujeto de las formas, éste está vacío, porque en realidad el individuo es apariencia y nada más.<sup>407</sup>

La solución alternativa a la separación radical entre ser y apariencia, parece haber sido asumida casi totalmente por la identidad narrativa. La forma narrada ayudaría en principio a asumir la variabilidad de los modos de aparecer del yo en una unidad. De ella se destaca la capacidad de articular el cambio con la permanencia, por ello la consideramos como una forma de restaurar la unidad perdida en el mundo neutro y objetivista de las ciencias empíricas (Taylor, 1996).

La multitud de objetos a la que habría quedado reducido el sujeto, se transforma por medio del relato en una forma narrativa a la que atribuimos un sujeto. Así parecen recogerse tanto la diferencia como la unidad (Ricoeur, 1996).

¿Quién soy yo?, es posible hacer esta pregunta, pero sólo tiene sentido y sólo puede ser respondida si consideramos al individuo en sus diferencias fundamentales, él es alguien indeterminado que debe orientarse en la vida (debe moverse, determinarse, configurarse).

Y su elección personal tiene importancia porque le coloca en una posición determinada respecto al horizonte sobre el cual mide el valor de dicha situación y, por tanto, de su vida. También él es alguien sólo porque está en una red de relaciones con otros individuos, red que le da el lenguaje con el cual articula y construye significados (Taylor, 1996; Ardit, 2000).

La posición dentro del espacio moral necesita dos ejes fundamentales para definirse, el bien y “nuestra” propia situación respecto a él.<sup>408</sup> El bien es lo que crea ese

---

<sup>407</sup> Vemos, por tanto, que desde la psicología cognitiva nos aportan sus teorías sobre los procesos representacionales a nivel personal e, incluso, tratan de aclararnos el modo físico de cómo conformamos las imágenes en nuestro interior (comentario mío).

<sup>408</sup> CLIFFORD, James, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 119.

horizonte para el individuo, sobre cuyo fondo interpreta lo que es, o quiénes somos, es el lugar al que nos acercamos o del que nos alejamos.<sup>409</sup>

La noción de identidad sólo se alcanza por alguna suerte de articulación respecto al bien, el cual se concreta para nosotros en una serie de distinciones cualitativas acerca de la vida y el respeto y cuidado que merece, acerca de lo que supone una vida plena y de lo que hace una vida digna o merecedora del bien pensar de los otros (Taylor, 1996; Sodré, 1998).

La confusión posiblemente estribe en el punto central de la discusión:  somos nosotros los que articulamos los bienes que orientan nuestra vida o ellos nos articulan a nosotros?. Ambas explicaciones serían válidas, al tiempo que tenemos una noción de lo que es digno de admiración y de respeto para nosotros a través del lenguaje y de la comunidad.<sup>410</sup>

Sin embargo, la articulación no tiene la última palabra respecto a lo que es considerado como bueno en una cultura (Wellershoff, 1976: 78). Los marcos referenciales nos preceden, no los inventamos, porque además de ser ineludibles (no podemos evitar hacer “valoraciones fuertes”), el lenguaje que los articula pertenece a una comunidad que también me precede.<sup>411</sup>

Lo conflictivo reside en concebir algo que no dependa de la razón autónoma del sujeto, de su lenguaje o de su cultura, algo que, siendo racional, est  de algún modo situado por encima de la voluntad, deseos y razón del sujeto. Algo así, constituiría el

---

<sup>409</sup> Posiblemente a través de un proceso tal: “[...] El Sistema Visual Humano, desde el punto de vista psicofísico, está compuesto por un conjunto de mecanismos (canales) independientes y en paralelo, cada uno de ellos sintonizado a un rango específico de frecuencias espaciales y orientaciones, y que funcionan linealmente. Surge así, la teoría multicanal de las primeras etapas del procesamiento visual.” PERAITA, Herminia (coord.), *Psicología cognitiva y ciencia cognitiva*, op. cit., p. 92.

<sup>410</sup> Al hablar de “sistemas proyectores” existe una referencia al significado más literal del término, en el sentido de que cada persona proyecta su personalidad a través de sus acciones y respuestas, dirigidas o bajo el componente funcional de las mismas. Esto también resulta más o menos asumido cuando hablamos de la imagen que proyecta dicha persona, ya que en dicho concepto va más o menos implícito el reflejo de su personalidad. LINTON, Ralph, *Cultura y Personalidad*, México, trad. de Javier Romero, F.C.E., 1945.

<sup>411</sup> La cuál posee sus propias referencias, pues, si los “marcos referenciales son cuestión de la invención y elección de cada persona en una sociedad concreta, entonces no es posible establecer “valoraciones fuertes” (“el hecho de que dichos fines y bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, y constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones”), no es posible valorar o interpretar tampoco la propia vida, porque no se ve su figura (Taylor, 1996).

horizonte común a todos, pero el hombre difícilmente puede hoy pensar así, porque los valores han perdido toda pretensión de “status ontológico objetivo”.<sup>412</sup>

Se añade además una explicación acerca del carácter ineludible con el que se presenta la exigencia moral, entendiendo por moral, toda la gama de valoraciones fuertes,<sup>413</sup> que no sólo indica lo que es bueno o malo hacer, sino lo que implica una vida plena y lo que es digno de admiración. Se trata del lenguaje con el cual se hacen esas distinciones cualitativas.<sup>414</sup>

Ese horizonte de sentido respecto al cual digo quién soy, está atravesado por el lenguaje en el que los otros y yo nos entendemos, lenguaje que habla de un horizonte de sentido común a nosotros. Aunque por su parte, en la literatura lo que realmente importa es la singularidad.<sup>415</sup>

La metáfora espacial está recogiendo dos sentidos simultáneamente, el de la posición personal respecto al bien y el de la referencia a los otros. Este último significado de la metáfora implica que la posición de un yo respecto al bien es impensable sin los otros, ya que una distinción cualitativa que lo fuese sólo para mí, no tendría sentido y pronto dejaría de tener importancia, en cualquier caso no definiría mi identidad (Rorty, 2000).

Estamos ante una pregunta personal, se busca ahora un individuo porque, la relación de pertenencia a mí mismo es importante. Del mismo modo, se está

---

<sup>412</sup> Las fórmulas que aquí se han presentado más que nada son: “[...] Un intento de ayuda para dilucidar la correlación entre los fenómenos culturales y los psíquicos. La cultura, como la personalidad, son continuos en constante estado de cambio, y de establecimiento de nuevas pautas de respuestas y de eliminación de las antiguas [...] Los procesos de la cultura son paralelos a los de la personalidad en muchos aspectos, pero es problemático que entre los dos tipos de procesos puedan establecerse correlaciones exactas. LINTON, Ralph, *Cultura y Personalidad*, op. cit., pp. 125-128.

<sup>413</sup> Que definen: “[...] Una pauta cultural real como “una configuración compuesta de un gran número de pautas que en mayor o menor grado están mutuamente ajustadas y relacionadas entre sí efecto, toda pauta cultural encierra elementos manifiestos y encubiertos organizados de un modo funcional. Fácilmente trasladaríamos la correlación existente entre la especificidad y el contenido subjetivo de los hábitos al campo de las pautas culturales. LINTON, Ralph, *Cultura y Personalidad*, op. cit., pp. 125-128.

<sup>414</sup> O'HARA, Daniel, “Revisionary Mandes: The Prospects of American literary theory at the present time,” in CREWE, Jonathan, *Against Theory*, Chicago, The University of Chicago, 1984, p. 31.

<sup>415</sup> AMOSSY, Ruth, MAINGUENEAU, Dominique, *L'analyse du discours dans les études littéraires*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, p. 337.

preguntando por la unidad de la persona, por aquello que le dé permanencia y haga posible su reconocimiento e identificación.<sup>416</sup>

Quién está apelando a un sujeto que ha optado en primera persona por algo, pero no es posible responder quién es sin reconocer su situación con respecto a un fin, gracias al cual reconoce a su vez la trayectoria hasta ese momento y una cierta dirección para el futuro.

No se trata de un yo substancial, que se autodefine y crea su propio espacio de movimiento, no es una partícula aislada, sino que su unidad está constituida por su relatividad. Por su parte, el encuentro intercultural mantiene su propia relatividad.<sup>417</sup>

#### 1.8.5. La forma narrativa y su marco referencial.

Las dos dimensiones fundamentales que perfilarían la identidad serían el marco referencial de lo que es digno de respeto y la situación respecto a ello. Pero reconocer la situación propia, requiere juzgar si uno está o no en la dirección que me acerca al bien, lo cual implica una comprensión narrativa de la propia vida.<sup>418</sup>

Los elementos mediadores de la unidad entre el ser y el aparecer, son aquí el bien y los otros. Por tanto, la pregunta quien soy yo significa, donde estoy con respecto al bien o/a aquello que es más importante para mí (Taylor, 1996).

---

<sup>416</sup> Siguiendo inquietudes y manifestaciones de calado interpretativo: "De todas maneras, está ganando terreno el empleo de una metodología que combina la técnica cualitativa del antropólogo cultural con la técnica del muestreo representativo del sociólogo. Se aplican, pues, criterios socioculturales descriptivos y estructurales, y se combinan con los criterios psicoanalíticos existentes en los materiales obtenidos. Esto requiere, a la vez, un enfoque integral o cualitativo de toda la nación, un muestreo representativo, estadístico, y un estudio profundo o intensivo sobre ciertos individuos característicos. En realidad, entonces, estamos puestos dentro de la reunión interdisciplinaria de antropólogos, sociólogos y psicólogos." ESTEVA FABREGAT, C., *Cultura, Sociedad y Personalidad*, op. cit., p. 135.

<sup>417</sup> Si nos dejamos llevar por la inquietud del momento: "El encuentro intercultural, ¿no es también una aventura que, como tal, puede ser narrada? Y, al hacerlo, ¿no vamos a advertir el proceso de constitución de identidad que con ello se ha comenzado?". ESQUIROL, Joseph M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad* op. cit., p. 40.

<sup>418</sup> Y la valoración de ciertos estados de personalidad: "[...] Social, la fama y el estatus predominantes o de prestigio. Sin embargo, debido a la posición de la personalidad modal de uno puede presentar ansiedades o neurosis características que no se dan en el otro, mientras, en cambio, ciertos estados de personalidad serán frecuentes en el otro segmento como consecuencia de su diferente situación en la sociedad y de su diferente experiencia social de la misma." ESTEVA FABREGAT, C., *Cultura, Sociedad y Personalidad*, op. cit., pp. 157,158).

La comprensión narrativa de la vida tiene como vemos un aspecto espacial, la identidad requiere responder a la siguiente pregunta: ¿dónde estás en ese espacio intermedio entre tú y el bien?, pues la orientación en el espacio moral se asemeja a la orientación en el espacio físico. Asimismo tiene un aspecto temporal, la pregunta ¿dónde estás? también se responde como el ahora entre un pasado y un futuro.<sup>419</sup>

La cuestión fundamental es la posición, que enmarcada entre el yo y el bien, es aprehendida en una narrativa, secundada por otra cuestión de gran calado, ¿la acción y el otro?. Cabe preguntarse qué papel juegan en realidad la acción y los otros en la configuración narrativa del yo.<sup>420</sup>

La historia personal de acercamiento o alejamiento respecto a lo incomparablemente mejor, ofrece una forma unitaria reconocible e identificable, podemos decir que muestra quiénes somos, de dónde venimos y adónde vamos, muestra un movimiento, pero, ¿dónde está ese movimiento?, ¿de dónde brota esa narrativa, quién la construye, por qué se mueve nuestro ser dando lugar a los diferentes modos de aparecer?.

Preguntarse por la unidad es imprescindible, pero creemos que habríamos de preguntarnos de igual forma por el movimiento, pues para dar cuenta del ser en movimiento probablemente no sea suficiente con mostrarlo narrativamente. La narrativa nos lo explica, nos lo cuenta, y así lo recoge en una cierta unidad, la unidad narrativa, pero pensamos que la reunión de los acontecimientos dispersos en el tiempo y en el espacio, no es suficiente para poder hablar de un yo.<sup>421</sup>

---

<sup>419</sup> Dentro de esta perspectiva, se habla ya de iniciar una nueva clase de enfoque en los estudios de Cultura y Personalidad. Dicho enfoque sería algo semejante a una Psicología de las Poblaciones, parecido a lo que se hace en materia de Biología de las Poblaciones. En este parangón, se trataría de ver estadísticamente cómo se presentan en una población ciertos caracteres en correlación con ciertas formas de cultura y de grupo social. LEVINE, R., Cultura, conducta y personalidad, trad. de Margarida Costa, Madrid, Akal, 1977, p. 286.

<sup>420</sup> Veamos: "La frase del relato, nos pone en relación con el mundo de la irrealidad que es la esencia de la ficción, y como tal, aspira a constituirse en un lenguaje físico y formalmente válidos, no para convertirse en el signo de los seres y de los objetos, ya ausentes desde el momento en que son imaginados, sino más bien para presentárnoslos y hacernos sentir y vivir, a través de la palabra, su luminosa opacidad de cosa". BLANCHOT, Maurice, "Le langage de la fiction" dans *La part du feu*, París, Gallimard, 1949, p. 83.

<sup>421</sup> En mi opinión, pues, no se trata de superar nada, sino de hacer una afirmación realista: la sociología no se interesa por individuos ni por conjuntos o agregados de individuos, sino por algo diferente no

El individuo se pregunta por el carácter positivo de la acción que no sólo obliga a redireccionar el rumbo de la narrativa para recuperar la unidad, sino que construye también nueva dirección e incluso se desvía de la trazada hasta el momento. Si yo actúo y la acción modifica la narrativa, yo estoy por encima de dicha articulación, o al menos soy diferente de ella. Por ello, ¿cómo puede consistir la identidad en una narración?.<sup>422</sup>

Si mi acción o la de otros, puede hacer aparecer diferente el fin que nos sirve de guía, el horizonte de sentido depende en parte de la acción. Lo que nos preguntamos entonces es si la identidad narrativa está capacitada para recoger la novedad que la acción puede introducir en la línea de vida, debido a la modificación a nuestros ojos de los dos puntos centrales en los que ésta se enmarca: el yo y el bien.<sup>423</sup>

El punto de inflexión en el que todo puede cambiar estriba en el presente, porque es ahí donde puede reconfigurarse tanto la posición como el rumbo o fin, y con ellos la interpretación del pasado. Nuestros modos de pensar la identidad (frecuentemente narrativos) son necesarios y probablemente muy cercanos a la realidad, pero no pueden ser la identidad personal misma.<sup>424</sup>

En este camino, gracias a la articulación narrativa de las diferencias aparentemente opuestas –entre el mismo y el sí, y entre el yo y el otro-, el yo adquiere una sustancialidad diferente al sustrato que buscaba la ciencia empírica y que no pudo

---

reductible a lo individual. Si se me permite formular lo que parece una perogrullada, diré que la sociología se interesa por la realidad social, una realidad que si es obra del conjunto histórico de individuos se impone sin embargo a todos y cada uno de ellos; que es anterior a cada individuo, de suerte que la realidad individual es producto de la realidad social; y que determina radicalmente la condición humana y, por añadido la narrativa. STONE, Donal David, *Novelist in a changing world*, Harvard, Harvard University Press, 1972, pp. 20, 90.

<sup>422</sup> PIRES DE RIO CALDEIRA, Teresa, A presença do autor e a posmodernidade em antropologia, *Novos Estudos*, nº 21, julio, 1998.

<sup>423</sup> En un principio se diría que la identidad narrativa si presenta “prolongaciones” válidas para afrontar este reto. Está ahí, ofreciéndose y ocultándose a la observación y afectando al resto de la realidad social.

<sup>424</sup> Pero una vez aislada, identificada y definida: “La realidad en cuestión surge de la sombra y explica con su sola presencia lo que antes no estaba explicado. El propósito de la sociología no es inventar el mundo social (lo es precisamente en el sentido latino del término), sino descubrirlo: conseguir que las realidades sociales sean también categorías sociológicas, ya que descubrir algo es, sobre todo, conceptualizarlo” (Geertz, 1989: 59,60)

encontrar. El tiempo y el espacio en los que se sitúa el individuo son, gracias a la narración históricos en el sentido de estar entramados en una historia.<sup>425</sup>

La acción es insertada en la trama constituyendo así al personaje, cuya historia constituiría la mediación y por tanto la unidad entre lo permanente y el cambio introducido por la acción y los acontecimientos.<sup>426</sup> La identidad no se alcanza en el acto de reflexión inmediata del “yo pienso”, fundamento único para el conocimiento de sí, sino que es preciso considerar las diferencias que constituyen la identidad.<sup>427</sup>

Este último saber acerca del yo, es el propio de la interpretación, cuya certeza se basa en tres dobles aspectos, en primer lugar el análisis (consideraciones semánticas y pragmáticas del lenguaje) y la reflexión, en segundo lugar, la diferenciación entre idem e ipse, y en tercer lugar la dialéctica del sí y del otro.

Explicar esta última dialéctica del sí y del otro, es la tercera intención filosófica. Con ella, la identidad personal culmina su recorrido y deposita la última causa de su consistencia o sustancialidad en el otro, porque es el otro el que hace posible una permanencia de la identidad por medio de la promesa de permanecer fiel a la palabra dada (Geertz, 1987).

A esta identidad no le conviene la pregunta qué, sino quién. Añadimos además el cómo, de qué manera, enriquece la perspectiva intercultural, principalmente:

---

<sup>425</sup> Cuando me refiero aquí al método histórico no quiero decir que la sociología debe incluir entre sus técnicas de investigación las que son propias del historiador para reconstruir el pasado e interpretarlo, sino solo que el sociólogo ha de interrogarse, e interrogar a la realidad social, acerca del cursus sufrido por aquello que estudia, sobre cómo ha llegado a ser como es, e incluso por qué ha llegado a serlo (comentario mío).

<sup>426</sup> Descubrir es, pues, construir conceptualmente la realidad, pero no de manera arbitraria y caprichosa, sino de manera racional y de acuerdo con la cultura del discurso crítico, y construirla conforme con la propia realidad, explicando y destruyendo las apariencias engañosas. Construir conceptualmente la realidad es tanto como elaborar un mapa de la misma, mapa que no es la realidad ni su reflejo, pero que la representa, interpreta y hace inteligible. Y tal construcción existe siempre: o la hace la ciencia o la hace la ignorancia (Todorov, 2005).

<sup>427</sup> De este autor tomamos sobre todo la forma de mediar la diferencia que existe en el propio yo entre lo que él llama el “carácter” o “mismo” (lo permanente del yo a través del tiempo) y el “sí” (una permanencia distinta a la del carácter, llamada “mantenimiento de sí”), también tomamos la consideración que hace de la alteridad como constitutiva de la identidad personal (Ricoeur, 1996).



Desde la teoría de la identidad narrativa, el abordaje de cuestiones como la identidad cultural, el encuentro intercultural o el cosmopolitismo se ve sumamente enriquecido (Esquirol, 2005: 39).

Lo mismo ocurre con la identidad cultural, se trata de un proceso abierto y de continuidad, en principio, ilimitada.<sup>428</sup> De ahí que, una vez más, tenga poco o ningún sentido insistir en la identidad como si tratáramos de algo rígidamente definido, cerrado o definitivo (Esquirol, 2005: 38).

#### 1.8.5.1. Equivalencia del personaje.

La narración es contemplada ahora en el plano de su aportación a la constitución del sí. Su función es fundamentalmente mediadora entre lo anterior y lo nuevo, entre lo impersonal y lo personal, entre lo objetivo y lo subjetivo. En esta tarea de unir extremos se inserta el personaje, cuya configuración singular comprendería los rasgos reconocibles de un relato (Kristeva, 1993).

La narración corresponde a la estructura de la acción humana, buscando por medio del análisis hermenéutico, esos elementos estructurales, un verdadero agente personal de la acción y una verdadera acción personal.<sup>429</sup>

Es además, propuesta como mediadora entre la descripción de la filosofía analítica de la acción y la prescripción de la ética. Ambas se consideran necesarias para dar a la acción humana la profundidad filosófica que requiere, pero entre ambas hace falta narrar. La teoría narrativa constituye el paso de la explicación causalista a la explicación narrativa de las acciones.<sup>430</sup>

El esquema personal y la acción, ¿Se puede sustituir yo pienso por esto piensa, sin pérdida semántica?, esto significa, ¿hay realmente un sujeto del pensamiento o simplemente hay secuencias psíquicas cuya relación de pertenencia a un sujeto no tiene una base causal?.

---

<sup>428</sup> DENYS, Cucho, La noción de cultura en las ciencias sociales, Buenos Aires, Nueva visión, 1999.

<sup>429</sup> BRUÑA BRAGADO, María José, Delmira Agustín. Dandismo, género y reescritura del imaginario modernista, op. cit., p. 217.

<sup>430</sup> ABEL, Olivier, Le Oui de Paul Ricoeur, Paris, Les petits Platon ed., 2010.

El modelo narrativo de explicación se presenta con la capacidad de devolver a los actos humanos la dimensión personal. En la pregunta por la pertenencia de los acontecimientos a un sujeto, vuelve a encontrarse el punto crítico en el cual se separan los enfoques, el punto de vista de tercera persona, la reducción del ser a la apariencia, muy relacionados con el modelo causalista propio del mundo de los objetos físicos, y frente a esto, el punto de vista de primera persona, la afirmación de la diferencia y la unidad de ser y apariencia, muy relacionado con el modelo narrativo de conocimiento (Ricoeur, 1998).

Aquí entra en juego la tarea narrativa y también su principal problema en lo que se refiere a la identidad personal: ¿cómo adscribir los acontecimientos a un sujeto?. Proponemos el relato como único modo de adscripción, por ejemplo, de adscribir el pensamiento a un pensador. Así, mediante la historia narrada del conjunto de descripciones que constituyen “la red conceptual de la acción” se compone una unidad desplegada en el tiempo (Sodré, 1998).

Según el modelo narrativo de explicación, el acontecimiento se transforma en acción gracias a la narración, porque permite adscribir dicho acontecimiento a un agente, que es principio (no absoluto) de esa acción. El sujeto surge precisamente de la historia de la trama, la figura del personaje es la mediación entre el cambio y la permanencia, o entre los dos modos de permanencia en el tiempo, *idem* e *ipse*, o mismidad y mantenimiento de sí (Ricoeur, 1998).

Los polos de la trama, acción y personaje, quedan conectados por la narración, el cambio, la capacidad de iniciar algo nuevo y, todo lo que supone una amenaza para la unidad de la historia, es recogido por una forma reconocible o identificable, el personaje, cuya identidad es la propia historia. El personaje reúne en su historia la permanencia del carácter y la permanencia propia del mantenimiento de sí (*ipseidad*).<sup>431</sup>

---

<sup>431</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., 1996.

Pero, ¿qué es lo que construye al personaje?, ¿la historia de la acción?. ¿Quién realiza entonces dicha acción, quién es el agente de esa historia?, si el personaje es una historia, ¿qué diferencia hay entre mi historia y la de otro?. La pregunta por el quién parece no satisfacer y de nuevo insiste impertinente tras el velo de la historia, donde pueden ocultarse los fragmentos de identidad.<sup>432</sup>

Mediante el argumento de la carencia y la reciprocidad, el otro es considerado imprescindible para el mantenimiento de sí, la vida buena, por la cual es capaz de estimarse a sí mismo al juzgar sus acciones como buenas, requiere la mediación del otro para pasar de la capacidad de hacer a la acción misma (Arfuch, 2002).

El sí o la ipseidad requiere la referencia a mi posesión, es decir, que en cada caso lo que cambia sea mío, que tenga el sello de mi propiedad. Pero no hay otro modo de juzgar esta relación de pertenencia sino a través del otro, el sí queda definido como sí mismo por la referencia en cada caso al otro. La identidad personal o la identidad del personaje debe su unidad y permanencia a través del tiempo, a la relación con otro, gracias concretamente a la solicitud que el otro hace de mí (Ricoeur, 1996).

La alteridad se vuelve entonces la referencia moral que me obliga a ser yo, a no cambiar para estar así disponible a su solicitud. Este poder del otro reside en la promesa por la cual me comprometo a mantener la palabra dada, a no cambiar, a responder a la llamada del otro que cuenta conmigo. La responsabilidad adquirida ante el otro implica finalmente responder a su pregunta: ¿dónde estás?.

Pero esta respuesta requiere, de una narración que permita mantener la unidad de los dos extremos de permanencia en el tiempo: la mismidad y la ipseidad. Es decir, para saber dónde estoy y en definitiva quién soy, debo reconocer mi posición por medio de una historia, por la cual puedo valorar mi vida bajo el objetivo ético de la vida buena y puedo identificar una posición respecto al otro (Ricoeur, 1996).

Defendemos por su parte una cierta “desposesión” al tiempo que una cierta “posesión”. Desposesión porque es preciso abrirse para dar prioridad al otro, para estar

---

<sup>432</sup> ARFUCH, Leonor, *Identidades, sujetos y subjetividades*, Prometeo, Argentina, 2002.

disponible y solícito, y esto supone despreocuparse de uno mismo. El otro sería en este sentido una irrupción que rompe el cierre del mismo. El “desposeimiento de sí”, necesario para abrirse al otro y mantenerse fiel a la promesa, implica por otro lado un poseerse a sí mismo, sin el cual no hay donación posible y resultaría dudosa la importancia de los otros (Arfuch, 2002).

#### 1.8.5.2. El espacio de las diferencias.

La narración hace posible encontrar el lugar del individuo respecto al bien y respecto a los otros, permitiéndonos así saber quiénes “somos”. El espacio de las diferencias, en el cual es posible el movimiento y la valoración de dicho movimiento, parece garantizado con la narrativa, dado que sitúa la acción explicándola en relación con el bien y con el otro, narrando a la vez que explicando el movimiento (Panikkar, 2006).

En la literatura, el lenguaje crea su propio objeto, no tiene que describir un objeto fuera de sí mismo. El lenguaje literario tiene una clase de realidad fundamental que le es propia, marcando no la presencia de objetos reales sino su ausencia.<sup>433</sup>

La metáfora narrativa es una “metáfora radical” para la psicología porque considera al hombre como sujeto, no como un objeto más del mundo físico, prestando así un espacio para la acción libre,<sup>434</sup> la cual se explica por razones y motivos y no por causas entendidas físicamente, y abriendo además un espacio para la investigación (seguir las huellas) de la conducta humana a través de su carácter historiado.<sup>435</sup>

Por tanto, el sujeto configura un significado por medio de la historia, reconoce un sentido, da sentido a sus propias acciones. El significado pasa a ser algo recuperado

---

<sup>433</sup> En el mismo horizonte interpretativo: «L'oeuvre déchire le tissu de la fiction pour mieux faire ressortir les grouillements confus qui, mis bout à bout, constituent la trame d'une conscience « malade » et qui cherche à s'en libérer. Or, l'intertexte [...] s'interpose implicitement entre l'auteur et ce qu'il traque». RYKNER, Arnaud, *Paroles Perdues. Faillite du langage et représentation*, Paris, José Corti, 2000, p. 195.

<sup>434</sup> WHITEHEAD, A. N., *Science and the Modern World*, The Free Press, New York, 1997, p. 157.

<sup>435</sup> Esta estructura relacional: “[...] Es imprescindible para comprender que la cultura lleva en sí misma la relación<sup>435</sup>, la interpretación y disposición hacia el otro y que los contactos y tensiones dinámicas, tienen lugar en ese espacio abierto para lo nuevo y lo ajeno”. GABILONDO, Angel, “Del ausentarse en una silla” en Archipiélago, núm. 49, 2001, pp. 69-70.

por medio de una narración, por un discurso que conecta las convenciones lingüísticas con la red de convenciones culturales, ofreciendo un significado interpretado narrativamente.<sup>436</sup>

Retomamos de nuevo al individuo en comunidad y nunca sin otros, puesto que por medio de ellos es posible saber dónde estoy y alcanzar la “vida buena”, y de este modo ser yo mismo, al tener que responder al otro. El hecho de que el lenguaje sólo pueda ser patrimonio común y de que se reciba de otros, es ya suficiente para considerar al otro como constitutivo del yo (Todorov, 1989).

Pero este carácter constitutivo del otro no parece tan claro en la narrativa. De nuevo, la historia narrada se presenta siempre como una realidad amenazada, tanto por la acción como por el otro, siendo preciso recuperar siempre de nuevo la unidad narrativa (Denys, 1999).

El otro es la gran diferencia y la gran novedad que acompaña la rutina del vivir. Antes de ser conscientes de la propia diferencia que hay en nosotros (yo-acción, yo-pensamiento, ser-forma), nos encontramos con la realidad del otro, y más concretamente con el tú.<sup>437</sup>

El otro podría ser visto como una amenaza para lo que quiero, ser yo, ser así, ser uno y no verme amenazado por el cambio. Y si por el contrario, la presencia del otro no conllevara ningún cambio en la propia vida, en la narración de sí, entonces es probable que no se esté considerando al otro como otro, sino al otro que encaja en mi narración, en mi idea del otro.<sup>438</sup>

Siguiendo una panorámica sociológica, la coherencia narrativa de la paranoia es muy peculiar,<sup>439</sup> la persona aquejada de este trastorno trata de explicar narrativamente

---

<sup>436</sup> BANFIELD, Ann, *Phrases sans parole. Théorie du récit et du style indirect libre*, traduit par Cyril Veken, Paris, du Seuil, 1995, p. 354.

<sup>437</sup> Nos preguntamos qué lugar deja realmente la identidad narrativa para la novedad del otro, puesto que trata de preservar la unidad y la coherencia con el fin de comprenderse a sí misma y orientarse en el mundo (comentario mío).

<sup>438</sup> GOULET, Alain, *Le Stéréotype*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1994, p. 183.

<sup>439</sup> MILNER, Max, *Littérature et pathologie*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1989, p. 114.

el hecho de que su vida se vea siempre amenazada por el cataclismo. ¿En qué consiste este cataclismo emocional?<sup>440</sup>

El futuro no puede redimir el pasado, el bien no puede sobrevivir al mal y la soledad es necesaria porque el otro es una amenaza para el yo. ¿Está Mersault influido por este supuesto trastorno?. ¿Existen reminiscencias de un cataclismo concreto que va más allá de la acción real de la narración camusiana?, ¿qué papel juega la memoria en este horizonte de emociones?(las aportaciones de los puntos “conmover la credibilidad e imaginación del lector por la actuación y por la escritura personal” y, “las figuraciones de la memoria y sus ironías en *L'étranger*,” del capítulo II, amplían estos enfoques).

Esta visión es alimentada y protegida por una narrativa cuya coherencia consiste precisamente en incluir todo aquello que resulta incoherente, en una explicación que lo haga coherente, coherente de acuerdo con esa narrativa cataclísmica. Ésta intentaría explicar las tres polaridades mencionadas: futuro-pasado, bien-mal y yo-otro.<sup>441</sup>

Recordemos que al principio de este capítulo, se distinguían dos polaridades principales, dos dobles diferencias en el individuo, a modo de delimitación del amplio y profundo campo semántico de la identidad personal: ser y aparecer, individuo y comunidad. En el espacio abierto entre estas dos diferencias se considerarán otras tensiones inscritas en ellas: mente y cuerpo, yo y acción, pasado y futuro, espacio y movimiento, yo y otro.

## Conclusiones.

En lo concerniente al tema general propiamente dicho, hemos confirmado la hipótesis inicial que planteaba nuestro trabajo, bajo la premisa de que existía un universo común entre literatura e interculturalidad, que venía determinado por un férreo diálogo, que enmarcaba una serie de binomios básicos (tales como, “lo propio” y

---

<sup>440</sup> HIRT, André, *L'universel reportage et sa magie noire*, Paris, Kimé, 2001, p. 181.

<sup>441</sup> BOHRER, Karl Heinz, *Le présent absolu. Du temps et du mal comme catégories esthétiques*, op. cit., p. 200.

“lo ajeno” frente a “uno-mismo”/otro) caracterizados por su capacidad para encontrar su propia ubicación dentro del saber intercultural.

Hemos visto, que existen diferentes posibilidades para el análisis de los entrechocamientos culturales, según los factores y criterios que se consideren. Un contacto intercultural puede ser un nudo que sólo permita un reconocimiento de la diferencia o se pueden dar casos en los que sea más complejo y se distinga entre incompreensión, conflicto, comprensión o incluso puede tratarse en otros casos de producción de nuevos elementos culturales híbridos.

En segundo lugar, creo que también se ha comprobado como nuestro concepto tiene una interrelación clara y directa con otras ciencias de lo social, lo que viene a demostrar, entre otras cosas, su perfecta convivencia e imbricación dentro de las denominadas ciencias sociales y, por lo tanto, su pertenencia a las mismas.

Así, desde el punto de vista de la historia, podemos comprobar como el devenir social ha estado siempre asociado a las composiciones de tipo cultural, que determinaban cada etapa, hito o episodio, siendo parte intrínseca de esas configuraciones sociales lo que los individuos percibían o creían percibir en cada momento de nuestra historia social. Indudablemente, muchas de esas composiciones y percepciones, más o menos efímeras, serían en forma de imágenes interculturales tal y como aquí se han descrito.

Acercándonos aún más, a nuestro ámbito de estudio, desde el punto de vista de la argumentación del proceso psicológico, entre otras cosas, hemos podido comprobar que hay informaciones, conocimientos y conceptos que la realidad intercultural desprende y los cuáles impregnan a las personas en sus relaciones con el mundo que les rodea; demostrándonos, por tanto y en parte, algunos mecanismos de aprehensión de la realidad por parte de los individuos, y sabemos que esas aprehensiones se realizan también en forma de actitudes interculturales.

Concretamente, desde la psicología cognitiva nos aportan sus teorías sobre los procesos representacionales a nivel personal e, incluso, tratan de aclararnos el modo físico de cómo el individuo conforma las imágenes interculturales en su interior.

Lo que nos facilita el camino a seguir para desarrollar dichos procesos conformantes, no solo a nivel individual como ya se ha hecho, sino también a nivel social, como espero que se haga a la hora de profundizar en las bases establecidas para ello en la presente tesis. Gracias a esta perspectiva hemos contado, pues, con la subjetividad y la intersubjetividad en los procesos de conformación de imágenes interculturales.

Más afín todavía a los planteamientos sociológicos, en la perspectiva antropológica explicitada en esta primera parte de mi trabajo de investigación, hemos encontrado los avales teóricos suficientes para poder extrapolar a nivel colectivo muchos de los aspectos estudiados y asumidos científicamente en la conformación de actitudes interculturales a nivel personal.

Concretamente, cuando en el terrero científico de la antropología se habla de sistemas de proyección en el plano de lo personal, sobre todo en lo que se refiere a la influencia de la cultura en la formación de la personalidad de los individuos; no parece descabellado aplicar el mismo planteamiento a diferentes aspectos y partes conformantes de la realidad social, como pueden ser instituciones, grupos, sociedades, naciones o mismo culturas, en sus procesos interactivos, reflexivos y recíprocos en los que se proyectan y, a la vez, se conforman.

Esto es, bajo una premisa científica parecida, estaríamos hablando del concepto de interculturalidad aplicado a la realidad cultural, igual de legitimados que cuando se está haciendo a nivel personal. Incluso yendo un poco más allá, en base a esta perspectiva, conceptos como personalidad, temperamento, carácter o, por supuesto identidad, pueden ser perfectamente aplicados a la hora de referirnos a entes sociales o culturales, no solamente individuales.



El énfasis en el papel constitutivo del lenguaje en la formación del sujeto, así como la integración de ideas procedentes de la filosofía, la sociología y la lógica, han hecho que nuestras teorías fuesen indispensables para cualquier aproximación a áreas de la crítica intercultural contemporánea, desde la identidad narrativa hasta la configuración dialógica del yo.

Es decir, que a pesar también de sus inabarcables formas de configuración y expresión, creo que se podría llegar a determinar un *modus operandi* similar, una base parecida o común denominador a todas estas imágenes interculturales en cuanto al proceso de su formación, función, manifestación, comprensión e integración.

Todos estos aspectos, por otro lado recogidos dentro de la teoría sociológica del constructivismo, han sido puestos de manifiesto en torno al concepto de imagen intercultural que aquí se ha pretendido demostrar. Un concepto que, bajo esas premisas teóricas, en primer lugar, genera objetivaciones, dotando de significado al lenguaje y al conocimiento (en el vida cotidiana).

Esto se ha visto perfectamente, como ya se ha dicho, sobre todo al materializar o explicitar dichas imágenes a través del lenguaje, como sistema de comunicación general y como sistema ontológico mediante el cuál la realidad deviene nombrada y, por lo tanto, diferenciada.

La literatura es propiamente el estilo, la producción de afectos, *personae* y voces. No existe primero un ser humano que desarrolla un estilo, sino que más bien lo humano es el efecto de un cierto modo de hablar. En un ámbito intercultural, la literatura ha de ser, en su idea, un acontecimiento dinámico, no una serie de proposiciones cuya validez pueda someterse a prueba según una lógica preexistente.

Nos estamos refiriendo a ese conocimiento presente, interactivo, que sirve para (re)conocer las situaciones o para adaptarse a ellas. Ese concepto que, muchas veces, debido a las dimensiones de los entes que intervienen en los sistemas sociales, bien de acción o comunicación, sobrepasa las dimensiones del cara a cara, del *alter ego* o la

propia intersubjetividad; pero que, no obstante, también interviene e interactúa en la conformación de la realidad social.

Sin embargo ya hemos hecho una de las principales opciones en la investigación del yo. Seguimos los vestigios de una identidad que es algo más que lo que aparece ante la mirada del individuo. Por tanto, descartamos que el yo pueda ser un objeto como las demás cosas, cuya diferencia con los otros resida en alguna propiedad por descubrir, o bien consista en una pura continuidad psicofísica, cuya relación con el individuo sería una mera creencia en que existe una sustancia llamada yo, cuando en realidad, la identidad no es lo (único) que importa.

En síntesis, la contribución de esta primera sección, es precisamente llamar la atención, constatar que la interculturalidad tiene, o desprende y aprehende imágenes propias en sus múltiples canales de conformación, que abren una puerta al conocimiento del alter en el diálogo.

## Capítulo II. INTERCULTURALIDAD LITERARIA. LA CREACIÓN NARRATIVA DE “TRES MODERNOS”.

La finalidad de este capítulo es identificar las posiciones narrativas de los escritores Claudio Magris, José Saramago y, Albert Camus, no a través de una autoridad ideológica sino, en un sentido dialógico, esto es, en una pluralidad de voces. Tanto en *Danubio*, como en *Ensaio sobre a cegueira*, *Ensaio sobre a lucidez* y, *L'étranger*, estos autores, nos descubren la idiosincrasia atávica de una comunidad transcultural en mestizaje con los valores contemporáneos.

### 2.1. ¿Cómo se escenifica estéticamente la interculturalidad en la literatura?.<sup>442</sup>

En relación a las relaciones interculturales y la literatura, ésta se producirá, tal y como ocurre con otros elementos culturales, gracias a la incorporación de *habitus* por parte del sujeto, es decir, al contacto que realiza con elementos producidos por otros sujetos y que ha conocido como herencia cultural o gracias al contacto directo entre sujetos (Panikkar, 2006).

La relación intersubjetiva dialógica es la que permite el dinamismo y la creación, tanto en la cultura como en la literatura (asunto ya revisado en el tramo final del primer capítulo). Sin la respuesta o reacción del sujeto intérprete ante el horizonte de conocimientos que adquiere, no se produciría el desarrollo creativo. Por su parte, conviene recordar que el comparatismo se sitúa en una búsqueda siempre avanzada de la alteridad, entre lo semejante y lo heterogéneo, entre la analogía y la diferencia.<sup>443</sup>

Pero es más, como esos modelos son en definitiva un conocimiento compartido y adquirido, es decir, cultural, la relación intersubjetiva es, a menudo, intercultural. El

---

<sup>442</sup> Es decir: la diferencia cultural, la frontera y su superación o el tercer espacio entre las culturas.

<sup>443</sup> PROUST, Marcel, Jean Santeuil, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1971, p. 331.

encuentro de culturas es necesario para el proceso de creación y, añadimos, para el proceso de creación literaria.<sup>444</sup>

Y, puesto que, todo sujeto entra en contacto con varias culturas, si situáramos la perspectiva en el nivel de las voces y los textos, en el de las relaciones interliterarias, nos encontraríamos en el ámbito de la intertextualidad<sup>445</sup> con la que está, por ello, muy relacionado el estudio de la interculturalidad (Panikkard,2006;Fornet-Betancourt, 2007).

Aunque debido a ese proceso de creación intersubjetiva toda literatura presente un cierto grado de interculturalidad, hay determinados textos en los que la escenificación estética y la reflexión de las diferentes formas y conflictos del encuentro cultural son fundamentales para su constitución (Todorov, 2005).

Al describir de qué manera se produce la unión de la literatura con el fenómeno del encuentro cultural o el entramado de culturas observamos que el fenómeno literario pueda entenderse bien como lugar, o bien como resultado del encuentro y entrecruzamiento cultural y de ahí derivan diferentes aspectos o ámbitos de análisis.<sup>446</sup>

La literatura se crea o se produce gracias al dinamismo entre las culturas, es decir es producto o resultado de intersecciones e interconexiones culturales que componen el entretejimiento de la red cultural. Dentro de esta forma de comprender el fenómeno literario podemos analizar la función que tiene un elemento u obra en ese entramado general, gracias a las interrelaciones sistémicas, pese a las dificultades de traducir conceptos de una tradición a otra.<sup>447</sup>

Pero, ¿cómo se pueden llegar a dar esas conexiones y cómo es el proceso que determina el movimiento de elementos culturales?. El estudio del movimiento entre

---

<sup>444</sup> JULLIEN, François, De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures, Paris, Fayard, 2008, p. 248.

<sup>445</sup> RIFFATERRE, Michael, "La Trace de l'intertextualité », La Pensée, n° 215, octobre, 1980, pp. 4-18.

<sup>446</sup> MAGRIS, Claudio, L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna, Torino, Einaudi, 1984.

<sup>447</sup> WONG, David, "Three Kinds of Incommensability", in KRAUSZ, Michael,(éd.), Relativism: Interpretation and Confrontation, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1989, pp. 140-159.

culturas es una parte de los contactos culturales. La interculturalidad puede analizarse en los distintos pasos del movimiento entre culturas (Todorov, 1989; Esquirol, 2005).

En el momento de selección de elementos culturales que se integran o incorporan, el mediador, sea éste un viajero, un mercader, un traductor, un investigador, un invitado, un soldado, un nómada, un colectivo emigrado, se encuentra confrontado con el otro cultural o con su representación, lo cual ya es de por sí una situación intercultural. Claudio Magris en *Danubio* escenifica este movimiento, mezclando a la vez la figura de viajero o mediador entre otras, como iremos viendo en lo sucesivo.<sup>448</sup>

En el siguiente paso, cuando se realiza el transporte, en el caso de que haya una posibilidad de integración colectiva, los mediadores tienen que pararse o cruzar la frontera. La fase de la integración tanto colectiva como individual es la de la incorporación de lo ajeno, ya sea mediante traducción, adaptación, reelaboración, producción o creación de una imagen en el imaginario del lector o del público.<sup>449</sup>

El privilegio o las relaciones de hegemonía de unas formas literarias respecto a otras no lo establece el analista situándose en la construcción de una tradición literaria nacional, sino que la asimetría y las tensiones de poder que puedan encontrarse serán las que formen parte del dinamismo del sistema literario.<sup>450</sup>

Frente al esquema comparatista de corte binarista, el análisis intercultural no privilegia a una literatura o tradición en su enfoque, sino que se fundamenta en el encuentro como motor de la creación literaria.

Por otro lado, la literatura puede verse también como escenario o lugar de encuentro entre culturas. En este caso el objeto de análisis es la representación estética a que ha dado lugar la interculturalidad. Otro aspecto de análisis sería el que se

---

<sup>448</sup> ARA, Angelo, MAGRIS, Claudio, *Trieste, une identité de frontière*, Paris, Seuil, 1991.

<sup>449</sup> COMPAGNON, Antoine, *Le Démon de la théorie : littérature et sens commun*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1998.

<sup>450</sup> En efecto, los géneros literarios: « Ne sont rien d'autre qu'un tel choix, rendu conventionnel par une société [...] Mais il n'y a aucun raison de limiter cette notion de genre à la seule littérature: en dehors d'elle, la situation n'est pas différente ». TODOROV, Tzvetan, *La notion de littérature*, Paris, du Seuil, 1987, p. 23.

corresponde con la unión de los dos anteriores y consiste en responder al planteamiento de cómo el movimiento intercultural ha llevado a una representación estética intercultural (Panikkar, 2006).

Si nos detenemos en el fenómeno intercultural en el texto, es decir, en el ámbito de la literatura como lugar de entrecruzamiento, se hace más evidente la relación intra y extratextual para la producción literaria.<sup>451</sup> Los distintos factores del sistema de comunicación literario intervienen en el proceso creativo y cada uno de ellos puede estar atravesado por la interculturalidad (Comín, 1998).

El contexto y, la coyuntura en que se crea una obra puede ser intercultural e incluso transnacional. Pero especialmente las relaciones interculturales se realizan a través de los sujetos, es por ello que la cuestión de la identidad es tan importante en la mayoría de las obras interculturales.<sup>452</sup>

Con ello nos referimos a los sujetos y representaciones de sujetos que forman parte del fenómeno literario como el autor, las instancias narrativas, los personajes o el receptor. No todos los autores que escriben entre dos culturas hacen constar este hecho en el texto, pero aún así es decisivo para comprender su función en el sistema literario.<sup>453</sup> Claudio Magris opta por una doble vía de acceso a la diversidad de la cultura danubiana, como autor y también como personaje.

El autor no se presenta únicamente como un padre que procrea, sino también, la obra es considerada como un ser viviente que posee una unidad orgánica y dispone de cierta autonomía en relación a su creador.

---

<sup>451</sup> Tan evidente que los géneros: « Par le biais de l'institutionnalisation, les genres communiquent avec la société où ils sont en cours [...] Comme n'importe quelle institution, les genres mettent en évidence les traits constitutifs de la société à laquelle ils appartiennent ». TODOROV, Tzvetan, *La notion de littérature*, op. cit., p. 35.

<sup>452</sup> Por su mismo carácter, tiende a estudiar las diferencias existentes entre lo individual y lo universal ya que si no existieran tales diferencias entre lo uno y lo múltiple no sería posible la totalidad ni la comparación.

<sup>453</sup> En esta perspectiva: « [...] La modération de Barthes est éloquente: Le critique est un écrivain. C'est là une prétention d'être, non de valeur ; le critique ne demande pas qu'on lui concède une « vision » ou un « style », mais seulement qu'on lui reconnaisse le droit à une certaine parole, qui est la parole indirecte ». THUMERAL, Fabrice, *La critique littéraire*, op. cit., p. 37.

La perspectiva narrativa y la de los personajes oscilan a menudo entre lo propio y lo ajeno. El receptor, considerando también al intérprete, puede hallarse entre dos culturas por el simple hecho de leer una obra procedente de otro ámbito cultural, sin olvidar la importancia que puede tener el papel de un lector implícito entre culturas.<sup>454</sup>

### 2.1.1. ¿Qué aspectos podrán analizarse al aplicar a la literatura el enfoque pluricultural?.

En cuanto al texto, además de las instancias subjetivas han de tenerse en cuenta otros elementos de contenido: en muchas obras aparece un discurso explicativo o autocrítico y a menudo se reproducen topoi similares en obras que se centran en el conflicto cultural o aluden a la propia visión condicionada culturalmente.<sup>455</sup>

Es especialmente significativa la tematización del encuentro cultural, que a veces se manifiesta en metáforas recurrentes como los puentes y las fronteras. Tematización usada por Magris de forma recurrente.<sup>456</sup>

Cuando se proyecta hacia el futuro, se habla de convivencia de las culturas, del contacto entre las culturas, de la posibilidad de que cada cultura pueda buscar en la vecina lo que le interesa, lo que puede ayudar a progresar. Siguiendo este camino podemos entender la interculturalidad.<sup>457</sup> El Danubio, mima culturas, las lleva y las vuelve a traer de vuelta.

Otra de las manifestaciones del encuentro y la diferencia entre culturas puede ser la de romper o llegar a los límites del mundo, del ser humano o entre realidad y ficción, para mostrarlos o para superarlos, creando espacios híbridos.<sup>458</sup> Existen toda

---

<sup>454</sup> GADOFRE, Gilbert, ELLRODT, Robert, MAULPOIX, Jean-Micle, *L'acte créateur*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1997, pp. 19, 258.

<sup>455</sup> MARGARIDO, Alfredo, *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*, Lisboa, A regra do jogo, 1980, p. 275.

<sup>456</sup> PELLEGRINI, Ernestina, *Epica sull acqua. L'opera letteraria di Claudio Magris*, Italy, Vitali & Moretti, Bergamo, 1997.

<sup>457</sup> COMÍN, Toni (coord.), *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario*, op. cit., p. 118.

<sup>458</sup> De este modo constatamos la existencia de: "[...] Uma articulação harmoniosa entre as explicações materialistas e a psicanálise, pelo que pretender encontrar em qualquer destes elementos a negação do outro surge, afinal, como um contra-senso, destinado, apenas a confirmar o domínio social exercido por um grupo em detrimento de outro ou putros grupos". MARGARIDO, Alfredo, *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*, op. cit., p. 496.

una serie de materiales que pueden ordenarse en categorías antropológicas, a los que se recurre.<sup>459</sup>

Se evidencia una realidad extraña en la interpretación de construcciones culturales, de la relación entre el deseo individual y la instauración de reglas sociales, del vínculo entre universalidad y singularidad de las civilizaciones.<sup>460</sup> Mersault invade con su presencia toda una aportación primaria de deseos individuales balanceados a destiempo por las reglas de sociedad; en boca del propio personaje:

[...] Dans son visage un peu asymétrique, je ne voyais que ses deux yeux, très clairs, qui m'examinaient attentivement, sans rien exprimer qui fût définissable. Et j'ai eu l'impression bizarre d'être regardé par moi-même.

En cuanto al código, hay que destacar la relación profunda entre lengua y cultura para entender hasta qué punto el hibridismo en el código puede ser una categoría fundamental. Mediante sociolectos, idiolectos, u otros, se muestran formas de interpretación del mundo diferentes, es decir, culturas diferentes.<sup>461</sup>

La tradición de la escritura occidental representa en sí una forma de canal intercultural, un sistema importado de otras culturas, absorbido por una analogía, consistente en que un signo ya vinculado a una primera idea, sea también al mismo tiempo (de lugar) una idea nueva con la que en principio no tenía ninguna relación.<sup>462</sup>

El tratamiento de las obras literarias como textos culturales permite un análisis discursivo de las mismas, cercano al estudio imagológico. Se trata del estudio de las imágenes de la alteridad y la identidad que se transmiten en los textos y de cómo se relacionan dichas visiones (me remito al análisis realizado en el punto: "Las experiencias existenciales: uno mismo y los otros", del capítulo I). En estos casos el

---

<sup>459</sup> CANCLINI, G., Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

<sup>460</sup> PULMAN, Bertrand, *Anthropologie et psychanalyse*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2002.

<sup>461</sup> De modo que leer un texto literario en relación a referentes reales es anular su naturaleza, su constitución, se lee como texto no-literario. HEIDEGGER, Martin, *Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos, México, Fondo de cultura económica, , 1958, p. 102.

<sup>462</sup> SCHAEFFER, J.-M., "Du texte au genre", en GENETTE, G. et alii, *Théorie des genres*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1986, pp. 191-195.



objetivo sería ahondar en aquellos aspectos que condensan las ideas que la obra comparte con el imaginario social y cultural del que surge.<sup>463</sup>

A la par que se muestran las proyecciones que contribuyen o rebaten ese ideario común, cargado a veces de malentendidos y clichés. Dentro del ámbito discursivo se sitúa la construcción y deconstrucción identitaria que aparece en las obras del corpus.<sup>464</sup> La tipología del espacio intercultural se debate entre distintas formas del contacto. Sólo cuando hay convivencia e integración hay interculturalidad real.<sup>465</sup>

En esta perspectiva, la teoría literaria está orientada hacia un proyecto de base antropológico, directamente unida a la noción de alteridad, en el sentido de que busca constatar el incesante intercambio que existe al nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y, las intimations objectives provenientes del medio social.<sup>466</sup>

Puede darse una mayor o menor integración de elementos, una distancia más acuciada o menos entre lo propio y lo ajeno; puede describirse la experiencia del otro, la representación o visión de él o el nivel de comprensión o incomprensión implicado.<sup>467</sup>

Todo ello son elementos que ayudan a comprender el procedimiento de representación de la interculturalidad empleado, o dicho de otra forma a comprender la prueba de lo extranjero. La prueba de lo extranjero, consiste en utilizar algunas pruebas de una cultura para poner de manifiesto hechos menos familiares de otra, en la

---

<sup>463</sup> EVEN-ZOHAR, Itamar & TOURY Gideon (éd), *Translation Theory and Intercultural Relations*, Tel aviv, Poetic Today, II, 1981 y, EVEN-ZOHAR, I., (éd), *Polysystem Studies*, Tel Aviv, Poetic Today, 1990.

<sup>464</sup> Se abren nuevas dudas: « Pour les cultures démocratiques populistes en faillite le premier critère de valeur est nécessairement celui du formatage, ce qui en matière d'écriture dramatique revient à en tester la pertinence, avec des questions comme « à qui cette oeuvre s'adresse-t-elle?. L'expérience qu'elle décrit est-elle reconnaissable?. Le public avec ses propres névroses va-t-il se sentir reflété par ce texte, et dans le cas contraire, celui-ci n'est-il pas ipso facto obscur et inaccessible? » ou, pour réduire les choses à l'essentiel, est-ce que le texte est utile, divertissant et édifiant ? ». BARKER, Howard, *Arguments pour un théâtre et d'autres textes sur la politique et la société*, Besançon, les Solitaires Intempestifs, 1997, p. 311.

<sup>465</sup> COMÍN, Toni (coord.), *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario*, op.cit., p. 119.

<sup>466</sup> DURAND, Gilbert, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, PUF, p. 31.

<sup>467</sup> La pregunta que obtenemos en adelante es: « [...] Y-a-t-il une vérité tangible de la personne, ou même du personnage?. Une fois mis à jour un ensemble de traits qui définit un être, il est tentant de croire que l'on détient la solution d'un problème insaisissable jusqu'alors, et qui, tout à coup, trouve une cohérence éphémère à cause du regard que l'on pose sur lui à un instant donné ». LERAY, Josette, *Miroirs et masques dans le monde anglo-saxon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1996, p. 152.

que la primera es el elemento probador y la segunda el elemento probado (Miner, 1990).

La teoría literaria de la interculturalidad supone un replanteamiento, abrazando diversos postulados teóricos, de la literatura como expresión del cruce, de la frontera y del hibridismo con los que el individuo está construido. En su vertiente literaria son necesarias referencias clásicas a la vez que básicas, que ayudan a ir explicando paso a paso las conexiones entre literatura e interculturalidad, en el seno de las obras que hemos escogido.

Una de estas figuras, sin ir más lejos, es la alegoría. Su grado de importancia en la obra creativa de los autores seleccionados, puede calificarse de “alta”, se presenta como un recurso que conecta el concepto de interculturalidad y cultura, dentro de un ámbito espacial y temporal literario.

## 2.2. La triple consideración de la alegoría, la metáfora y la comparación.

En la narrativa de José Saramago es altamente usual el recurso de la alegoría. Podemos asegurar sin margen de duda que hay un trasfondo alegórico en buena parte de sus escritos, de hecho, él mismo lo menciona repetidamente tal y como iremos viendo en lo sucesivo. Dos claros ejemplos lo representan las novelas objeto de estudio: *Ensaio sobre a cegueira* y *Ensaio sobre a lucidez*. Pero ¿dónde puede el lector encontrar el verdadero análisis alegórico? y, lo más importante, ¿se produce también en los otros autores del corpus o no?.

La alegoría puede presentarse bajo múltiples formas, intentaremos familiarizarnos con las principales, con el fin de comprender con mayor soltura todas sus expresiones, “ella” nos ayudará asimismo a comprender a otros individuos por el mero hecho de ser otros, eso sí, cubiertos de una apariencia externa difícilmente accesible.<sup>468</sup>

---

<sup>468</sup> Como resguardados por una máscara: «[...] Ces principes étant posés, il en résulte que le masque devient en quelque sorte inhérent à la condition humaine, généré à la fois par l’individu et par les regards posés sur lui », *Ibid.*, p. 153.

El individuo no puede pues, comprender en su totalidad ni tan siquiera su apariencia externa, su verdadera apariencia sólo la pueden aprehender y comprender otras personas (Bajtín, 1989). Se presenta pues como una ficción en virtud de la cual una cosa representa o simboliza otra distinta, y es, una composición literaria o artística que utiliza esta forma de ficción.<sup>469</sup>

Es el procedimiento retórico mediante el que se expresa un pensamiento, traduciéndolo a imágenes poéticas, de tal suerte que, entre los elementos de la rama real y de la imaginativa, exista correspondencia. Puede partir de una comparación o de una metáfora.

Por otro lado, el enigma, estrechamente relacionado con la alegoría, se produce cuando la relación entre el término real o la imagen con sus notas no resulta clara o accesible. Sin embargo, la alegoría también puede referirse a cada una de las figuras que simbolizan una idea abstracta, en una obra literaria.<sup>470</sup>

En otras palabras, es la ampliación del proceso metafórico en la cuál los objetos y las personas de la creación poética son homologados con significados y conceptos externos: se representa una cosa a partir de otra, una abstracción es equivalente a una imagen concreta.<sup>471</sup>

Generalmente, las figuras son personificaciones de ideas abstractas; la acción y el marco escénico son representativos de las relaciones entre estas abstracciones. Las significaciones que encierran las alegorías implican, para su justa comprensión, una lectura interpretativa y no meramente ingenua de la obra literaria.<sup>472</sup>

Se trata de un “conjunto de elementos figurativos usados con valor translaticio y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades”, lo que permite que

---

<sup>469</sup> Gran Enciclopedia Larousse, 10 vols., tomo 1º, Barcelona, Planeta, 1976.

<sup>470</sup> LÁZARO CARRETER, Fernando, Diccionario de términos filológicos, Madrid, Gredos, 1998 (3ª edición corregida), pp. 34-35.

<sup>471</sup> Antes de tratar la cuestión: « Nous apporterons deux précisions. La première est qu’une lecture plurielle est rendue possible parce que les êtres qui sont mis en scène dans une oeuvre ne sauraient être définis de manière exhaustive ». LERAY, Josette, Miroirs et masques dans le monde anglo-saxon, op. cit., p. 153.

<sup>472</sup> AAVV, Diccionario de términos e “ismos” literarios, Madrid, Ed. J. Porrúa Turanzas, 1977, pp. 7- 8.

haya un sentido aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo, que es el único que funciona y que es el alegórico. Esto produce una ambigüedad en el enunciado porque éste ofrece simultáneamente dos interpretaciones coherentes, pero el receptor reconoce sólo una de ellas como la vigente.<sup>473</sup>

En la alegoría, para expresar poéticamente un pensamiento, a partir de comparaciones o metáforas se establece una correspondencia entre elementos imaginarios. Tomadas literalmente, las alegorías ofrecen un sentido del contexto.<sup>474</sup>

Son alegóricas aquellas expresiones que sustituyen a otros elementos y son figuras aquellos términos que no suprimen su realidad histórica, aunque más allá de ella haya asumido un significado nuevo y permanente. La comprensión de la alegoría depende de su mayor o menor grado de codificación.<sup>475</sup>

La alegoría es también una metáfora palidecida, al contrario que las metáforas habituales, que deben ser nuevas e inesperadas. La alegoría procede de la mitología debido a la necesidad de expresar conceptos diversos a través de términos más accesibles; es de tipo convencional porque presupone una relación previamente conocida entre los dos fenómenos comparados.<sup>476</sup>

Se usa esta forma literaria como una lucha simbólica por el poder, una forma cuya estructura misma refleja la obsesión del ser humano que lucha contra fuerzas que parecen estar más allá de toda posibilidad de control.<sup>477</sup> En el reino de lo arquetípico, las figuras humanas se reducen a resortes de un esquema ideológico. Afirma, además, que

---

<sup>473</sup> BERISTÁIN, H. *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Ed. Porrúa y Turanzas, 1992, pp. 35-36.

<sup>475</sup> En Retórica se refiere a una figura que consiste en patentizar en el discurso, por medio de metáforas consecutivas, un sentido recto y un sentido figurado, dando a entender una cosa expresada por otra distinta. En el desarrollo enciclopédico del término, se distinguen tres formas de alegoría: la que consiste en la personificación de entes morales, la que consiste en la imitación paródica y, por último, la que se construye en un sistema de metáforas que aluden a una misma idea abstracta.

<sup>476</sup> TOMACHEVSKI, Boris, *Teoría de la literatura*, Madrid, Akal, 1982, pp. 58-60.

<sup>477</sup> La llamada literatura fantástica es invariablemente alegórica, al igual que la ciencia-ficción, porque es representación de un anti-mundo, una alternativa a la realidad. Describimos la motivación alegórica como demoníaca en el sentido original de esa palabra: los personajes son determinados por fuerzas incontrolables. FLETCHER, Angus, *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1975, pp. 172, 304.

la intención alegórica es sobre todo transmitida por el ritmo, no tanto por el contenido. Es en este punto donde aseveramos la presencia alegórica en *L'étranger* :

[...] Il m'a expliqué qu'on ne cassait pas un jugement, comme cela, pour rien. Cela m'a paru évident et je me suis rendu à ses raisons. À considérer froidement la chose, c'était tout à fait naturel. Dans le cas contraire, il y aurait trop de paperasses inutiles.<sup>478</sup>

Este modelo alegórico se establece en base a un patrón que se repite como un código que se ofrece al lector para ser descifrado. Añade, además, que la estructura alegórica tiende a ser predicativa, favoreciendo la transmisión de contenidos axiológicos o doctrinarios. Estas alegorías son el espejo natural de la ideología (Fletcher, 1975).

Consideramos como tema básico de la alegoría, la lucha entre el bien y el mal, la lucha por el dominio, tema que se liga a la representación de motivos dualistas. Existen relaciones oposicionales y las polaridades fundamentales que gradualmente se componen en agrupaciones de oposiciones paralelas.

Es habitual en la alegoría encontrar pares opuestos (víctima-victimario, por ejemplo) y la yuxtaposición fundamental entre el orden armónico de la prosa y la amenaza latente de violencia.<sup>479</sup> En *Ensaio sobre a cegueira*, encontramos varios pares opuestos, en primer lugar la propia víctima (colectiva) del mal de la ceguera, en este caso un numero indeterminado de personas (que formarían un bloque de afectados), frente a los que supuestamente han tenido la suerte de no parecer este mal:

[...] Os cegos de que havia notícia, e também um certo número de presumfveis contagiados, pelo menos aqueles que fora possível identificar e localizar numa rápida operação de rastreio exercida sobretudo nos meios familiar e profissional dos atingidos pela perda da visão. Os primeiros a serem transportados para o manicómio desocupado.<sup>480</sup>

Por otro lado, estaría el binomio de personas que sufren una discriminación dentro de lo que ya es la convivencia entre “ciegos” y, los que la provocan en beneficio

---

<sup>478</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, Paris, Folio, 1971, p. 161.

<sup>479</sup> HONING, Edwin, *Dark Conceit. The Making of Allegory*, Evanston, Northwestern, University Press, 1959, pp. 15, 147 y 149.

<sup>480</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, Lisboa, Caminho, 1995, p. 47.

propio. Por ultimo, referir el par de opuestos estrictamente personal entre el que sufre una agresion fisica directa y, el que la provoca (tambien dentro de la convivencia de individuos que han sido separados por padecer el mal blanco); nos acercamos al texto:

Comportam-se como se temessem dar-se a conhecer um ao outro. Via-os crispados, tensos, de pescoço estendido como se farejassem al go, mas, curiosamente, as expressões eram semelhantes, um misto de ameaça e de medo, porém o medo de um não era o mesmo que o medo do outro, como também não o eram as ameaças. Que haverá entre eles, pensou.<sup>481</sup>

En la alegoría moderna, la lucha entre el bien y el mal no se resuelve a favor de la primera, como sucedía en la alegoría tradicional, sino que desemboca en la duda, una duda que es precisamente lo que el modo alegórico trata de destruir.

Esta contradicción crea una especie de monstruosidad. En Ensaio sobre a lucidez, observamos este planteamiento de duda, vinculado a las acciones de un gobierno que se presenta a los ojos del lector como una fuerza dominadora de corte primitivo que, sin embargo, encuentra el camino adecuado para lograr sus gestiones aún cuando el modus operandi que usa no sea el que la mente del lector considera mas adecuado; Saramago apadrina nuestras reflexiones:

Seremos duros, implacáveis, não usaremos nenhuma das habilidades clássicas, como aquela, velha e caduca, do polícia mau que asusta e do polícia simpático que convence, somos um comando de operacionais, os sentimentos aqui não contam.<sup>482</sup>

La organización simétrica hacia la cual tiende la alegoría (y que constituye uno de los propósitos esenciales) se disuelve en desorden y caos. Como consecuencia, lo monstruoso figura dramáticamente en las alegorías modernas (Kafka<sup>483</sup> por ejemplo), al tiempo que se enfatiza la importancia del ideal como base de la construcción alegórica (Honing 1959: 147).

La alegoría saramaguiana no sólo posee una tendencia tradicional hacia lo doctrinario y predicativo, al mismo tiempo es un género premeditadamente ambiguo,

---

<sup>481</sup> Ibid., p. 49.

<sup>482</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, Lisboa, Caminho, 2004, p. 213.

<sup>483</sup> Como indicaré más adelante, el propio Saramago reconoce la influencia de Kafka en sus obras, llegando a hablar de un "antes" y un "después" en la literatura moderna, en referencia a la obra literaria de éste autor.

ambivalente, que juega con la tensión conflictiva de polos antagónicos, manteniendo al lector en el espacio intermedio que queda entre el nivel de las acciones y la serie extendida de metáforas que componen el plano simbólico, propiamente alegórico (Fletcher, 1975).

Situado en una alternativa de aceptación o rebeldía, el lector no puede sustraerse al carácter referencial de la composición alegórica desde sus posibles niveles y ángulos de recepción. Precisamente Saramago alude con frecuencia al carácter doctrinario y ambiguo de la alegoría (lo veremos más adelante en: “apuntes alegóricos de primer nivel”).

Esta alegoría moderna opera con dos niveles de significado, como la alegoría clásica, cuya característica fundamental era el reflejo (y refuerzo ideológico y doctrinario) de un orden supuestamente lógico del universo. La duda moderna establece un nuevo tipo de alegorías. Puede ahora representar la duda y la enajenación del ser humano moderno, se representa pues, el reverso de lo que se vería en la alegoría tradicional.<sup>484</sup>

Para representar esta visión escéptica del mundo se emplean imágenes que sugieren las limitaciones y los fracasos del ser humano. Las alegorías modernas son oblicuas y ambiguas: contienen dualidad de significado sin explicar nada específicamente. La ambigüedad es intencionada y en ella se reflejan las dudas y vacilaciones morales y espirituales de la sociedad moderna. Las cuatro obras del corpus se nutren de esta doctrina (Ara y Magris, 1991).

El nuevo héroe alegórico es un ser diluido, apenas perfilado que se mueve hacia una meta específica que constantemente es retardada o incluso abortada por un sistema extraño que coarta los movimientos del héroe. Este héroe, es un personaje frustrado, cuya vaguedad ontológica invita a la abstracción y a la identificación de ese personaje con el individuo en general en su periplo vital, en la obligación de cumplir una meta cualquiera.

---

<sup>484</sup> LAWRENCE, J., “Las siete edades de la alegoría” en SANMARTIN BASTIDA, R, y VIDAL DOVAL, R., *Las metamorfosis de la alegoría*, Madrid, Iberoamericana, pp. 17-50.

Si consideramos a la mulher do médico<sup>485</sup> el personaje principal en Ensaio sobre a cegueira, hablar de frustracion resulta sencillo (extendiendo este sentimiento a sus apariciones en Ensaio sobre a lucidez), una vez que confrontara situaciones rozando la violencia en ocasiones y, el rechazo absoluto en otras, complementando todo ello con el sentimiento de confusión y vacío que se produce en su persona al no poder identificar en ningún momento, por qué ella si tiene vision dentro de un mundo que la ha perdido.

Lo más sorpresivo aún para este personaje sera la búsqueda de una respuesta, ya que la querran considerar culpable de los “sucesos negativos” cuando ni ella misma tiene capacidad para entender lo que ocurre a su alrededor; sus lamentos lo constatan:

A mulher do médico agarrou-se ao marido, soluçando, como se também o tivesse reencontrado, mas o que dizia era, Que desgraça a nossa, que fatalidade<sup>486</sup>.

Albert Camus, maneja un camino muy similar con su personaje principal, Mersault, quizás llevandolo mucho más hacia el extremo de la introspeccion personal, del recogimiento:

[...] Le président a répondu que c'était une affirmation, que jusqu'ici il saisisait mal mon système de défense et qu'il serait heureux, avant d'entendre mon avocat, de me faire préciser les motifs qui avaient inspiré mon acte. J'ai dit rapidement, en mêlant un peu les mots et en me rendant compte de mon ridicule, que c'était à cause du soleil<sup>487</sup>.

Estos personajes son abstracciones o tipos representativos. La opacidad de todas las figuras en estas ficciones es el resultado de una preocupación obsesiva por jerarquías que suelen ser, en las alegorías modernas, incomprensibles o absurdas. Los personajes de Saramago son un buen ejemplo de esta construcción “no-psicológica”. Claudio Magris usa esta tipología al igual que el escritor portugués, ya que en Danubio, los personajes coinciden en este alarde no-psicológico.<sup>488</sup>

---

<sup>485</sup> Este personaje aparece en las dos obras de Jose Saramago, si bien en Ensaio sobre a lucidez su importancia narrativa se centra en su accion durante los sucesos ocurridos en Ensaio sobre a cegueira, en donde pasa por ser el personaje central.

<sup>486</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 66.

<sup>487</sup> CAMUS, Albert, L' étranger, op. cit., p. 156.

<sup>488</sup> GOVERNATORI, Licia, Claudio Magris : l'Ulisse contemporaneo, protagonista di una straordinaria avventura dello spirito : la sua opera dal 1963 al 1986, Milano, Sabaini, 1988.



Dado que el personaje es despojado de sus atributos individuales y dado que los argumentos alegóricos tienden a ser simétricos (a causa de la estructura latente de fuerzas contrarias) los roles se trastocan y frecuentemente se hacen intercambiables. Los seres opuestos fácilmente se cruzan o se identifican.

Por otra parte, la estructura narrativa en la ficción alegórica suele ser esquemática. Al contrario de los argumentos miméticos que intentan reproducir la variedad de la vida, la acción puede ser, en muchos casos, reducida a un diagrama: una línea recta, una espiral, círculos concéntricos o cualquier otro diseño geométrico; así lo hace notar el siguiente párrafo:

[...] Le camion nous a dépassés et nous nous sommes lancés à sa poursuite. J'étais noyé dans le bruit et la poussière. Je ne voyais plus rien et ne sentais que cet élan désordonné de la course, au milieu des treuils et des machines, des mâts qui dansaient sur l'horizon et des coques que nous longions<sup>489</sup>.

Las respuestas vagas de los personajes y sus movimientos sin rumbo específico sugieren la futilidad de los esfuerzos del individuo de imponer la lógica en un mundo absurdo. Se plantea entonces la necesidad de aceptar lo absurdo. La alegoría camusiana brinda una visión global e hiperbólica del mundo del siglo XX, en el que la vida está completamente dirigida por el sino caprichoso, por un poder irracional e incontrolable. Destacamos un fragmento:

[...] Ainsi, plus je réfléchissais et plus de choses méconnues et oubliées je sortais de ma mémoire. J'ai compris alors qu'un homme qui n'aurait vécu qu'un seul jour pourrait sans peine vivre cent ans dans une prison. Il aurait assez de souvenirs pour ne pas s'ennuyer. Dans un sens, c'était un avantage.<sup>490</sup>

Como en los personajes de *L'étranger*, el héroe alegórico actual sólo tiene una opción, es decir, aceptar su incapacidad para descifrar o controlar el sistema ilógico y arbitrario de la sociedad. En el empleo de la alegoría moderna se borran los límites entre lo verosímil y lo imposible. El lector, por consiguiente, se ve forzado a reflexionar y encontrar una respuesta lógica para la absurdidad que viven los personajes alegóricos. Mersault vuelve a sufrir:

---

<sup>489</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 42.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 121.

[...] J'ai travaillé tout l'après-midi. Il faisait très chaud dans le bureau et le soir, en sortant, j'ai été heureux de revenir en marchant lentement le long des quais [...] Tout de même, je suis rentré directement chez moi parce que je voulais me préparer des pommes de terre bouillies.<sup>491</sup>

De este modo es posible que encuentre los otros niveles de significado que quedan sugeridos en la ambigüedad de la alegoría. Muchas veces, además, en las ficciones alegóricas las imágenes son frecuentemente metonímicas, es decir, hay un desplazamiento espacial, una desviación continua del personaje a las circunstancias, desde el hombre a su ambiente en virtud de su condición fantasmal. Las descripciones del escenario a menudo cobran gran importancia, detienen y hasta desplazan o reemplazan la acción misma.<sup>492</sup>

No resulta raro encontrar acumulaciones de detalles específicos que acompañen la simetría argumental de la alegoría en su argumento y en el arquetipo del personaje. Añadido a esto, los espacios cerrados u opresivos convocan imágenes poderosas de encierro y frustración. El ser humano se encuentra impedido a actuar libremente y su destino parece avocado a la desintegración de su propio ser. Nos acercamos al auténtico mensaje saramaguiano:

[...] O que ela queria dizer era que tinha sido castigada por causa do seu mau porte, da sua imoralidade, ora aí está [...] Mesmo numa situação como esta, angustiado, tendo pela frente uma noite de ansiedade, ainda foi capaz de recordar o que Homero escreveu na *Iliada*, poema da morte e do sofrimento.<sup>493</sup>

Al mismo tiempo, se plantea una paradoja o dilema dilema del individuo moderno, incapaz de comunicarse con su prójimo y al mismo tiempo incapaz de vivir solo y feliz. La enajenación del otro también provoca angustia en el individuo, como lo angustian también la falta de libre albedrío y su propia mortalidad. Para llegar al

---

<sup>491</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>492</sup> La literatura por ello, no refleja la realidad sino que se alimenta de diferentes conceptos -económicos, filosóficos y sociales- que afectan la realidad, y así elabora e interpreta esa realidad, interpretación que es una evaluación de esa misma realidad. El discurso crea así el objeto-discurso en el que el escritor (que también es un "yo" social) aparece como mediador y en el que el lector puede ser autor en la medida en que todos somos autores cuando hablamos, escuchamos, leemos o escribimos. La lectura permite así penetrar un mundo habitualmente inaccesible: la conciencia del otro. COHN, Dorrit, *Le propre de la fiction*, Paris, Seuil, 2001.

<sup>493</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 36.

conocimiento del otro en ocasiones se supera la propia personalidad, rondando a un estado de esquizofrenia, un mundo desdoblado.<sup>494</sup>

En esta alegoría moderna, los espacios comunican una atmósfera enrarecida y el tiempo se dilata incapaz de ser medido de manera lógica. La imprecisión de los personajes, los significados, los espacios y los tiempos sugieren la presencia de contenidos importantes que se nos escapan. Los mundos de la alegoría son solamente medio-familiares y, raras veces, seguros.

Las alegorías modernas se caracterizan esencialmente por transmitir una visión escéptica y pesimista del mundo y por hacer uso de un personaje que no se presenta como el clásico héroe alegórico, ya que ahora es un ser humanizado, lleno de dudas, y muchas veces se muestra incapaz de actuar y controlar su entorno (Mersault es un claro ejemplo como podremos observar en lo sucesivo).

De hecho, la alegoría moderna se caracteriza por el uso de símbolos que remiten a lo limitado. A mulher do médico se convierte asimismo en personaje principal aún cuando sus intervenciones y acciones remiten a menudo a meras cuestiones básicas de la convivencia en Ensaio sobre a cegueira:

[...] Ali a mulher do médico viu imediatamente que o rapazito estrábico não pudera aguentar e urinara nas calças[...] Os cegos moveram os braços à frente da cara, buscando-se uns aos outros.<sup>495</sup>

En ella, además, no hay intención doctrinal, ya que se instala la duda existencial, y no hay correspondencia explícita entre el nivel ficticio y todo lo que éste simboliza. Estos rasgos propios de la modernidad pueden localizarse en la alegoría de Saramago. Dicho de otro modo, el individuo necesita abandonar la absurda noción de “la cosa en sí misma”, y así se descubrirá a sí mismo en contacto con un mundo de cosas independientes.<sup>496</sup>

---

<sup>494</sup> FUENTES, Carlos, Territoires du temps. Une anthologie d'entretiens, op. cit., p. 191.

<sup>495</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 58.

<sup>496</sup> RORTY, Richard, Verdad y progreso, op. cit., p. 117

### 2.2.1. Apuntes alegóricos de primer nivel.

José Saramago habla de su apreciación de la alegoría en un discurso cercano:

Ao escrever o Ensaio sobre a Cegueira, encontrei-me como se estivesse a passar para o interior da estátua, lá onde a pedra, se alguma coisa sabe, saberá que é pedra, mas não que é estátua. É pois com o Ensaio sobre a Cegueira que a alegoria entra no meu trabalho, não porque assim eu o tivesse querido, mas porque o próprio assunto do romance mo impôs. O que poderia ter sido descrito de acordo com as técnicas, os modos e os processos do romance realista, passara a ocultar-se por trás dos véus da alegoria para assim se tornar mais visível. Foi a primeira obra de uma fase que se veio prolongando até hoje e sobre cujo futuro não me atreverei a fazer demasiadas previsões.<sup>497</sup>

El escritor portugués toma la alegoría como su instrumento literario preferido, ésta tiene una larga tradición en cualquier cultura porque es una manera de estructurar y, las estructuras alivian de la angustia del caos, del desorden, aunque puedan provocar otra angustia diferente: el temor a no poder abandonarlas, a no poder salir de ellas.

Ligada en un principio a representaciones míticas y religiosas, la alegoría no solamente expone una visión del universo, sus componentes y sus fuerzas en lucha, sino que al mismo tiempo formaliza la actividad interpretativa creando una dialéctica que une el microuniverso factual y cotidiano con representaciones microcósmicas o imágenes que globalizan la experiencia del individuo. En todo caso, la base intencional de toda alegoría es una voluntad de orden y totalización. Saramago vuelve sobre sus pasos:

Porquê, então, a alegoria?. Porquê um processo que, ao longo do tempo, parecia haver esgotado as suas potencialidades?. Porquê um sistema de comunicação que, com demasiada frequência – sobretudo nas artes plásticas, sobretudo na pintura – pareceu divertir-se a propor adivinhas abstrusas a observadores em geral mal informados, em vez de (como teria sido seu propósito inicial) dizer as coisas de outro modo para que de outro modo fossem compreendidas?. Em Ensaio sobre a Cegueira descrevi

---

<sup>497</sup> SARAMAGO, José, “Discurso de investidura de don José Saramago” en: Discursos de investidura como doctores honoris causa de don Eugenio Trias Sagnier y don José Saramago, Madrid, Imprenta de la Universidad Autónoma, 2007, pp. 61-70.

um mundo em que o respeito humano e a dignidade se perderam, representação de um novo inferno donde estão ausentes os tópicos tradicionais, mas que não é, por isso, menos horrível. Para tal tive de abandonar a metáfora de Stendhal, aquela do espelho à beira da estrada reflectindo o que vai passando, e usar um outro espelho, um pouco plano, um pouco convexo, um pouco côncavo, em mãos de um narrador ubíquo, presente em toda a parte<sup>498</sup>.

En la ficción de Saramago la construcción alegórica se percibe no sólo en su temática sino también en la sintaxis del texto, es decir en las acciones y los personajes. Estos últimos, en la mayoría de sus obras, carecen de identidad sólida y de libertad de movimientos puesto que habitan sociedades represoras de las que no pueden sustraerse.<sup>499</sup>

Por otro lado, la alegoría no sólo se trasparenta en los temas y la sintaxis del texto, también se refleja en el ritmo y la estructura de la novela, es decir, en las digresiones y los acontecimientos episódicos que componen la novela. Es más, los cambios y saltos espacio- temporales se trasladan de una narración a otra, de los personajes del Ensaio sobre a cegueira a los personajes del Ensaio sobre a lucidez, y viceversa.

El estilo de José Saramago es una constante búsqueda de la presencia de la voz en el discurso plural de la novela, con su peculiar estilo en el que se limitan todo lo que es posible los signos de puntuación, desaparecen la interrogación y la admiración, y la mayúscula inicial de voz de personaje, combinada con el punto y con la coma tiene una importante función discursiva.

Este estilo no es un mero dispositivo tipográfico, no se trata de una simple cuestión de signos de puntuación, va más allá del ámbito gráfico para implicar un planteamiento de las relaciones entre autor, narrador y personajes en sus voces y en su realidad.<sup>500</sup>

---

<sup>498</sup> Ibid., 2007.

<sup>499</sup> De una manera más notoria los personajes del Ensaio sobre a cegueira sufrirán estos “ataques” como iremos viendo en lo sucesivo.

<sup>500</sup> ALBALADEJO, Tomás, “Laudatio de don José Saramago”, en: Discursos de investidura como doctores honoris causa de don Eugenio Trías Sagnier y don José Saramago, Madrid, Imprenta de la Universidad Autónoma, 2007.

Como unidades de un código literario que las distintas obras van desenvolviendo ante el lector, en un trabajo de tácita intertextualidad, estos dos textos narrativos fijan alegóricamente una serie definida de imágenes que corresponden a diversas pero analógicas realizaciones de núcleos narrativos.<sup>501</sup>

También según las leyes de las composiciones alegóricas, el tema predomina sobre la acción y la imagen: la alegoría enfatiza el mensaje, confirmando a las imágenes que lo visualizan y lo exponen estéticamente una presencia simbólica.

A todo ello se suman los espacios alegóricos, los cuales enmarcan y condicionan, de igual forma en *L'étranger*, acciones que se ritualizan, mostrando un quiebre de la transitividad y la intercomunicación, de ahí la importancia de elegir un espacio abierto, concretamente una playa y sus alrededores para el encuentro fatídico de la muerte; cito un unas frases esclarecedoras:

[...] La mer a charrié un souffle épais et ardent. Il m'a semblé que le ciel s'ouvrait sur toute son étendue pour laisser pleuvoir du feu [...] Alors j'ai tiré encore quatre fois sur un corps inerte où les balles s'enfonçaient sans qu'il y parût.<sup>502</sup>

Los espacios y los objetos reflejados en la narrativa saramaguiana sugieren la existencia de un orden fosilizado donde la represión y el culto al pasado se institucionalizan.

Se incorporan, también, los sentimientos dominantes de frustración, melancolía y nostalgia, los fallidos intentos y los esfuerzos inútiles de los individuos por sustraerse de los límites establecidos. En conjunto, estos elementos colaboran en la creación de una atmósfera opresiva y ambigua. Sirva de ejemplo este párrafo de *Ensaio sobre a lucidez*:

Os sapadores do exército acudirão a repará-la antes que os róseos dedos da aurora agucem de novo, mostrando-as, as ameaçadoras púas por tão breve tempo inofensivas, e também os rolos enormes de arame estendidos ao longo da fronteira, para um lado e para outro.<sup>503</sup>

---

<sup>501</sup> SEIXO, Alzira, M., *Lugares da ficção en José Saramago*, Lisboa, Casa da moeda, temas portugueses, 1999.

<sup>502</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 93.

<sup>503</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 201.

En los textos de José Saramago se establece una acerada tensión entre el individuo y la sociedad, donde reside la problemática de la identidad y la libertad individuales dentro del esquema social. Esta oposición se alegoriza constantemente en la narrativa saramaguiana para cuestionar una determinada concepción de la historia en tanto recuperación del pasado o proyección hacia un futuro marcado de antemano por los proyectos sociales dominantes (Seixo, 1999).

Saramago establece una relación intertextual entre las dos novelas objeto de estudio, en virtud del tema esencial que las relaciona, esto es, la alienación del individuo en una sociedad conflictiva y represora. Además, se repiten ciertos motivos e imágenes entre estas narraciones que refuerzan su conexión y el desarrollo del tema señalado:

Eis a dignidade volvida ao que diz, e porque diz, faz. O nomeador é um criador. Da palavra jorra a luz e verbo e luz unem o aspecto imaterial e o aspecto material da revelação, permitindo estabelecer as ligações entre o pensamento e o sonho, entre a consciência e o inconsciente.<sup>504</sup>

A partir de este punto los acontecimientos narrados en la novela adquieren un significado aumentado. El autor defiende el advenimiento de un nuevo orden, de un “nuevo hombre” (representado en la figura del comissário) y proclama el abandono de las estructuras de poder represoras. El orden degradado se halla en proceso de descomposición, como se puede observar en el episodio que narra el atentado terrorista. Observemos:

Vinte e três mortos já contados, e não sabemos quantos ainda se irão descobrir debaixo dos escombros, vinte e três mortos pelo menos, senhor ministro do interior, repetia o primeiro-ministro batendo com a mão direita espalmada nos jornais abertos sobre a mesa.<sup>505</sup>

Los personajes que pueblan las páginas de esta novela se sitúan a favor de uno de los dos frentes señalados. Ello no supone la presencia del maniqueísmo propio de una escritura politizada. Saramago al igual que Albert Camus escriben una novela de gran calidad literaria y evita caer en los tópicos de los panfletos políticos.

---

<sup>504</sup> CONCEIÇÃO MADRUGA, M<sup>a</sup> da, *A Paixão segundo José Saramago*, Porto, Campo das letras, 1998, p. 54.

<sup>505</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 131.

Desarrolla una obra de arte creativa en la que tienen acogida acontecimientos político-sociales, pero también los sueños, preocupaciones, deseos o ideales de los individuos, las relaciones de poder, a la represión y la limitación del ser natural del individuo, veamos una opinión de ello:

[...] Cabe, pois, ao leitor buscar e descobrir que o que estas narrativas encerram é muito mais do que uma história – é uma verdade nova, superior, uma espécie de revelação. Os seus romances são segredos que ele partilha connosco, resgate de uma herança cultural comum feita de instantes essenciais, de espelhamentos de problemas eternos e primordiais: o Amor e a Morte, Deus e o Homem.<sup>506</sup>

Con una novela fragmentaria y caleidoscópica, multifuncional y plurisignificativa el autor logra transmitir su ideal de cambio del orden tradicional por un orden abierto y diverso. Hallamos un “consejo” en estas líneas:

Cuidado, o desconcerto moral, parto do princípio de que é moral o seu desconcerto, é o primeiro passo no caminho que leva à inquietação, daí para diante, como vocês tanto gostam de dizer, tudo pode acontecer, Estou confundido, não sei que hei-de pensar, senhor presidente.<sup>507</sup>

En este aspecto, como se aprecia, Saramago se ajusta a las características de la alegoría moderna, la cual plantea personajes de identidad diluida y propósitos indeterminados, seres sin nombre ni aspecto físico concreto que se mueven limitados por las circunstancias en un mundo deshumanizado.<sup>508</sup>

En una interpretación aplicable al conjunto de la novela, la breve historia acerca de cómo en el pasado la sociedad se deshacía de los miembros molestos y peligrosos remitiría al destino aciago del comissário, el protagonista de Ensaio sobre a lucidez, y también al destino de los disidentes del orden establecido en la sociedad en la que convive:

O governó aproveita a oportunidade para revelar o seu conhecimento da existencia de um plano de assalto e saque das casas abandonadas, o qual, aliás, segundo as últimas informações, já teria entrado em execução, como se conclui da nota que acaba de me ser entregue.<sup>509</sup>

---

<sup>506</sup> CONCEIÇÃO MADRUGA, M<sup>a</sup> da, A Paixão segundo José Saramago, op. cit., p. 16.

<sup>507</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 142.

<sup>508</sup> La condición “fantasmal” de los personajes simbólicos posibilita la identificación universal por parte de los lectores y abre múltiples posibilidades para la escritura alegórica (comentario mío).

<sup>509</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 164.



El comissário y sus compañeros de viaje son seres ex-céntricos, individuos con tintes marginados, locos que ocupan una nave que viaja a la deriva, apartada de la sociedad. Estos orates asumen una postura ante la vida y su condición de “extranjeros a la mayoría” los hipersensibiliza y les otorga una entidad simbólica:

[...] Além disso, pensava irritado o comissário, é claro, é óbvio que essas não são as únicas relações que têm, e, sendo assim, a quantos. Já não se limitava a pensar em silêncio, murmurava acusações, impropérios, insultos<sup>510</sup>.

Saramago muestra de forma alegórica y fragmentaria la compleja configuración del universo del individuo con sus virtudes y sus defectos. La alegoría que versa sobre la armonía buscada no se resuelve del todo en la novela. Su planteamiento, entonces, no es ingenuo, sino transido por la duda y el escepticismo posmodernos.

Partiendo de la alegoría, la metáfora y el mito, las novelas de José Saramago desvelan sutilmente una crítica mordaz a la sociedad actual y denuncia la problemática del individuo moderno, sitiado por un sistema dominante completamente deshumanizado que lo despoja de libertad de acción y le borra su propia identidad personal. Consideramos indudable una idéntica opción en Camus (Camus, 1950).

¿No necesita acaso el individuo sus propias fronteras imaginarias?. En el ánimo de recrear y juzgar sus acciones, el individuo requiere implicarse en una búsqueda intercultural de adhesión a otras tradiciones y formas de obrar. De sus propias acciones libres derivará la recreación personal de una manera de prejuzgar, crítica a la vez que tolerante (Todorov, 1989).

### 2.3. Las acciones libres del individuo: tolerancia intercultural.<sup>511</sup>

El desarrollo teórico e histórico de la tolerancia muestra cómo propició el debate sobre los derechos fundamentales, desde los individuales hasta los de participación política, que han servido para el fortalecimiento del Estado de Derecho.

---

<sup>510</sup> Ibid., p. 228.

<sup>511</sup> Cito: “La tolerancia, en su significado histórico predominante, se refiere “al problema de la convivencia entre distintas creencias, primero religiosas y después también políticas”, pero que en la actualidad su significado tiene que ver con el problema de la convivencia entre minorías étnicas, lingüísticas, raciales, en general, de los que se llaman diferentes”. BOBBIO, Norberto, El tiempo de los derechos, Madrid, Sistema, 1991, p. 243.

Los argumentos a que se hace referencia para la defensa de la tolerancia,<sup>512</sup> se pueden agrupar en tres momentos; el primero, y más antiguo, es aquel donde la tolerancia no es un fin apreciable en sí mismo, sino más bien un instrumento con el que se lograría, en algún momento, el acuerdo de puntos en común; el pluralismo se ve como un dato de hecho, pero existe la idea de que debe superarse con el diálogo (Said, 1979: 75).

El segundo se refiere a la preocupación de los escritores políticos por la organización del Estado moderno; el pluralismo es una realidad empírica que habrá que zanjar para consolidar la cohesión del Estado.<sup>513</sup>

Y el tercero, se refiere a la filosofía liberal moderna de los derechos fundamentales, esto es, la defensa de la tolerancia vista como libertad, que concibe la fe religiosa como una decisión de cada individuo y donde en la pluralidad de credos, el Estado no puede entrometerse. La tolerancia es opuesta a la injusticia y al uso de la fuerza en cuestiones de fe; Camus realiza presentaciones con un corte irónico:

[...] Je venais de rejeter mon pourvoi et je pouvais sentir les ondes de mon sang circuler régulièrement en moi. Je n'avais pas besoin de voir l'aumônier [...] C'était dans l'ordre des choses.<sup>514</sup>

Podemos concebir la idea de tolerancia como fundamento para la teoría política liberal. Pues las libertades de pensamiento y de creencia resultan insuficientes si no van acompañadas de su expresión oral y escrita para su discusión con los otros, la libre expresión junto con las otras libertades son el sustento del poder Estatal y la sociedad (Esquirol, 2005).

Esta preocupación filosófica, se basa en que la finalidad del Estado es la libertad. Porque la seguridad del Estado no puede ser dañada por el disenso debido a que son realmente perturbadores de la paz quienes no son capaces de soportar, en un Estado libre, la libertad de juicio, que no puede ser aplastada. Por tanto nadie puede

---

<sup>512</sup> FETSCHER, Iring, La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales, Gedisa, Barcelona, 1999.

<sup>513</sup> DE AZEVEDO, Cândido, A Censura de Salazar e Marcelo Caetano, Lisboa, Caminho, 1999, pp. 33-35.

<sup>514</sup> CAMUS, Albert, L'étranger, op. cit., p. 173.

renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera. La pluralidad es el fruto del ejercicio de la libertad de conciencia y un bien valioso para el Estado.<sup>515</sup>

El gobernante tiene la competencia de determinar las conductas que habrán de prohibirse, emitiendo leyes y observando que se cumplan. El infringirlas se consideraría como sedición, y siendo así, no existirá posibilidad alguna de enjuiciarlas aún con el desacuerdo generalizado.<sup>516</sup>

Resaltar este problema tendrá consecuencias teóricas de gran importancia, porque en adelante la discusión de la teoría filosófica liberal será la búsqueda de un fundamento moral para el Estado político: los límites de su acción respecto de la conciencia individual; en *L'étranger*, será Mersault quien la marque:

[...] Mais en vérité ils ne s'occupaient jamais de moi à ces moments-là. Peu à peu en tout cas, le ton des interrogatoires a changé. Il semblait que le juge ne s'intéressât plus à moi et qu'il eût classé mon cas en quelque sorte.<sup>517</sup>

El problema que quiere enfrentar Albert Camus en *L'étranger*, en este contexto, no es desmoralizar el derecho sino deslegalizar la moral. La persecución religiosa tuvo a su servicio las normas jurídicas para legitimarla, pero la reflexión filosófica pondrá de relieve la importancia de diferenciar y separar dos tipos de obligaciones: el moral y el jurídico, personificados en la figura de Mersault.

El primero es el ámbito de la subjetividad individual, moral o de conciencia donde no tiene competencia la coacción estatal y, el segundo, el del Estado que se erige como el único poder ilimitado capaz de controlar las conductas externas que garanticen la paz, la seguridad pública y la propiedad de los ciudadanos.<sup>518</sup>

---

<sup>515</sup> Al mismo tiempo: "La démocratie, c'est cet espace « vide », « abstrait », que découpe la puissance de quelques mots en disponibilité : peuple, égalité, liberté, etc. C'est aussi le mouvement par lequel ce mots en disponibilité saisissent et détournent de la voie tracée des êtres dont ce n'était pas l'affaire que de s'occuper du logos et de la communauté ». RANCIÈRE, Jacques, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998, p. 127.

<sup>516</sup> La democracia en efecto: «[...] Ne peut simplement se définir comme un régime politique, parmi d'autres, caractérisée simplement par une autre repartition des pouvoirs. Elle se définit plus profondément comme un certain partage du sensible, une certaine redistribution de ses lieux.» *Ibid.*, p. 126.

<sup>517</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 108.

<sup>518</sup> Quede claro: "El amor y la tolerancia como los caminos para convencer, pues imponer penas físicas en los ciudadanos provoca que se conduzcan de forma hipócrita. Pero la aportación moderna de Thomasius es distinguir entre las esferas *iustum*, *honestum*, y *decorum*". LAPORTA, Francisco, "Ética y derecho en el

Mientras la obligación moral (en Saramago) vincula territorios del fuero interno y extrae su fundamento y mérito del motivo interno del obrar, la obligación jurídica somete tan sólo la exterioridad de la acción y exige sólo el cumplimiento externo del mandato sea cual sea el motivo de ese cumplimiento: cálculo, temor, prudencia, entre otros:

A continuarem assim as coisas, acabaremos, uma vez mais, por ter de chegar à conclusão de que mesmo nos males piores é possível achar-se uma porção de bem suficiente para que os levemos, aos ditos males, com paciência.<sup>519</sup>

En este sentido, la legitimidad del Estado político tendrá un nuevo fundamento moral, no será otro que, no regular la conciencia individual. Es pertinente señalar que existe un debate implícito en la obra de Camus, acerca de si a lo largo de la historia los criterios y convicciones morales habían influido de facto en el derecho, o a la inversa, de si el desarrollo del derecho había dejado sentir su influencia en las pautas morales de las comunidades.<sup>520</sup>

Es un hecho que la libertad de conciencia consolida el sentido moderno que adquieren los límites infranqueables entre el Derecho y la moral, religión y política, las opiniones que sólo afectan al propio individuo y las acciones que comprometen la seguridad pública.<sup>521</sup>

Precisamente la importancia de la reivindicación de las acciones libres del individuo en *L'étranger*, estriba en que forma parte de las expresiones y de los principios morales del derecho y de algunos esquemas normativos, que sientan las bases para la formulación positiva de los derechos y las libertades individuales, fundadas en el respeto y la garantía jurídica.<sup>522</sup>

---

pensamiento contemporáneo” en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 255.

<sup>519</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 151.

<sup>520</sup> SEVCENKO, Nicolau, *Literatura como Missão*, São Paulo, Brasiliense, 1999, pp. 96, 170.

<sup>521</sup> SOUBEYROUX, Jacques, *Rencontres et construction des identités*, Saint Étienne, Cahiers du G.R.I.A.S. n° 11, Publications de l'Université de Saint Étienne, 2004, p. 51.

<sup>522</sup> ONFRAY, Michel, *La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012.

Todo individuo, independientemente de su pertenencia o adscripción a una comunidad, tienen un valor, por tanto, habrá que establecer un límite al poder para preservar la dignidad de cualquier ser humano, si ésta se viola se transgrede la ley natural que llevaría a la pérdida de la legitimidad del poder.<sup>523</sup>

El derecho natural otorga a los individuos desde su nacimiento la titularidad de determinados derechos subjetivos, naturales, esto es, inviolables y permanentes. Derechos que no sólo implicaban precisamente “límites” para el poder soberano e incluso para los demás poderes, sino derechos que debían ser reconocidos y protegidos por ese mismo poder mediante la legislación positiva:

[...] Não para retirar o meu aplauso, longe de mim semelhante ideia, mas para ampliar e facilitar os efeitos dessa estratégia.<sup>524</sup>

En la idea derecho-libertad nace la concepción individualista de la sociedad y de la política como aquella asociación voluntaria de los individuos para alcanzar determinados fines con la debida protección de sus derechos, para posteriormente adquirir, ahora sí, obligaciones recíprocas (Said, 2004).

Si bien la libertad es la acción motivada por el deseo,<sup>525</sup> la autonomía (de la persona), es una forma particular de la acción libre del individuo. Las condiciones externas al individuo afectarán directamente el desenvolvimiento de su voluntad o de sus motivaciones, o sea, de su libertad:

Estamos numa situação insustentável, É insustentável desde que aqui entrámos, e apesar disso vamo-nos aguentando[...]Alguma coisa vai ter de suceder aqui, conclusão esta que comporta uma certa contradicção.<sup>526</sup>

Pero la autonomía individual es causa de la libertad, Mersault se auto-limita la suya (con permiso de su creador), como la capacidad para tomar decisiones desde sí y

---

<sup>523</sup> Cito: “[...] Ma, a unificarle, è la resistenza al sociale, la riluttanza alla visibilità della contraddizione, questa volta tanto più cieca e ostinata quanto più macroscopica, e solo ideologicamente occultabile, è l’accelerazione caotica dei processi reali”. LEONE DE CASTRIS, Arcanuelo, Critica politica e ideologia letteraria. Dall’estetica del realismo alla scienza sociale 1945-1970, Donato editore, Bari, 1973, p. 9.

<sup>524</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit., p. 182.

<sup>525</sup> Ella se ve entonces: «[...] Confrontée aux multiples manifestations de l’individualisme ou du particularisme et se montre attentive à maîtriser les forces centrifuges susceptibles de la détruire en mettant en cause l’uniformité et la cohésion ». TROUSSON, Raymond, D’utopie et d’utopistes, Paris, L’Harmattan, 1998, p. 39.

<sup>526</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit., p. 197.

dar cuenta de las razones que las fundamentan.<sup>527</sup> De ahí que la concepción de la conciencia individual emerge como esa dimensión subjetiva e íntima con poder de valorar, reflexionar y elegir desde sí el rumbo que imprimirá a su vida.<sup>528</sup>

Mersault a través de sus acciones, ofrece algunas reflexiones de por qué los individuos restringen la libertad de otros individuos, sea porque desean imponer su poder sobre los demás, bien porque quieren conformidad (no quieren pensar diferente de los demás, ni que los demás piensen diferente de ellos) o finalmente porque creen que a la pregunta de cómo debe uno vivir no puede haber más que una sola y verdadera respuesta:

[...] On se fait toujours des idées exagérées de ce qu'on ne connaît pas. Je devais constater au contraire que tout était simple: la machine est au même niveau que l'homme qui marche vers elle. Il la rejoint comme on marche à la rencontre d'une personne.<sup>529</sup>

La injerencia en la conciencia individual no sólo puede venir del poder público, sino también de la sociedad y de la opinión pública, la tiranía de la mayoría. Las convicciones morales y religiosas que guiarán la voluntad individual para articular y perseguir sus propios fines y las consecuencias que de ello resulte, implicará en el desarrollo de la filosofía de la tolerancia haber perfilado la idea liberal de libertad negativa.<sup>530</sup>

Camus reflexiona sobre aquello que únicamente le concierne al individuo y, por tanto, puede exigir. Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia, exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos, la libertad de pensar y sentir, la más absoluta libertad de

---

<sup>527</sup> TRAVERSO, Enzo, *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, Paris, Léo Schoer, 2004, p. 179.

<sup>528</sup> Dicho de otro modo: "Un oggettivo bisogno di identità, poiché non sottoposto ad analisi sociale, si riformulava di fatto come bisogno di una vecchia privilegiata identità: e, allontanato dal suo contesto reale perché surrogato da pratiche sublimanti di lavoro culturale, si risolveva in un rifiuto della identità nuova, oggettiva, e delle vie organiche di sua coscienza". LEONE DE CASTRIS, A., *Crítica política e ideología letteraria. Dall'estetica del realismo alla scienza sociale 1945-1970*, op. cit., p. 10.

<sup>529</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 168.

<sup>530</sup> Acaso fruto de prejuicios: "Même si j'avais pu en discuter avec elle, je n'aurais pu parvenir à lui faire comprendre que la réticence que je manifestais n'était pas le fait de préjugés dénués de fondement et pour l'essentiel imaginaires, mais bien plutôt que cette résistance trouvait son origine dans une véritable différence de mentalité, de constitution psychique, une différence impossible à supprimer même avec la meilleure volonté du monde ». VON REZZORI, Gregor, *Mémoires d'un antisémite*, traduit de l'allemand par Jan Dusay, Paris, De L'olivier, 2003, p. 144.

pensamiento<sup>531</sup> y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas (la libertad de expresar y publicar las opiniones); marcamos los términos en que se basa la mencionada identificación de la boca de Mersault:

Il y avait aussi deux choses à quoi je réfléchissais tout le temps: l'aube et mon pourvoi. Je me raisonnais cependant et j'essayais de n'y plus penser. Je m'étendais, je regardais le ciel, je m'efforçais de m'y intéresser.<sup>532</sup>

Y segundo, la libertad del individuo exige libertad en gustos y en la determinación de los fines del individuo. Libertad para trazar el plan de la vida según el propio carácter para obrar como se quiera, sujetos a las consecuencias de sus actos, sin que se lo impidan sus semejantes en tanto no les perjudiquen.<sup>533</sup>

Albert Camus destaca que lo que no perjudica a los otros está circunscrito en la esfera de lo privado donde el individuo es absolutamente independiente, su responsabilidad estriba en las relaciones que establezca con los demás sin perjudicarlos; como los propios protagonistas:

Pendant tout ce temps, Sintès arrangeait son pansement. J'étais assis sur le lit. Il m'a dit: « Vous voyez que je ne l'ai pas cherché. C'est lui qui m'a manqué ». C'était vrai et je l'ai reconnu. Alors il m'a déclaré que, justement, il voulait me demander un conseil au sujet de cette affaire.<sup>534</sup>

Albert Camus plantea el riesgo de limitar la libertad negativa con argumentos de perfección moral, sobre todo cuando el individuo se ve enfrentando a presiones autoritarias o de la mayoría, o lo que es peor, de las costumbres, sobre aquello que debe considerarse como moralmente valioso para ser impuesto a cualquier individuo, lo que deriva en conformismo y uniformidad, y por ende, reduce la crítica del individuo para actuar y reflexionar:

[...] Le jour finissait et c'était l'heure dont je ne veux pas parler, l'heure sans nom, où les bruits du soir montaient de tous les étages de la prison dans un cortège de silence. Je me suis approché de la lucarne et, dans la dernière lumière, j'ai contemplé une fois de plus mon image. Elle était

---

<sup>531</sup> VON REZZORI, Gregor, Sur mes traces, traduit par Pierre Deshusses, Paris, Du Rocher, 200, p. 253.

<sup>532</sup> CAMUS, Albert, L' étranger, op. cit., p. 169.

<sup>533</sup> WABERI, Abdourahman A., Moisson de crânes, Paris, Le Serpent à Plumes, 2004, p. 16.

<sup>534</sup> CAMUS, Albert, L' étranger, op. cit., p. 47.

toujours sérieuse, et quoi d'étonnant puisque, à ce moment, je l'étais aussi?.<sup>535</sup>

Al mostrar su escepticismo de que alguien pueda poseer una verdad infalible, con gran vitalidad Camus sale en defensa de la manifestación verbal de lo errado, porque acallarla cancela la posible voz del acierto de donde pudo haber surgido un aliento de verdad. El escepticismo de la existencia de una verdad absoluta no es más que el reconocimiento de la pluralidad de verdades expresada en formas de vida, de opinión y de creencias.<sup>536</sup>

Reconociendo un espacio de libertades el individuo puede desarrollar sus fines, sean en materia de creencias, opinión y formas de vida, que es la condición para el despliegue pleno de su autonomía personal, que no implique perjuicio a los demás.<sup>537</sup>

El valor de la individualidad o de la autonomía capacita a cualquier individuo para establecer lo que es valioso para sí mismo, y de ahí perseguir sus propios fines para la búsqueda y la consecución de aquello que él considere como una vida buena.<sup>538</sup>

Camus, en su defensa de las acciones libres, imprime a su argumento una visión moral del respeto que merece la pluralidad de concepciones de vida. El valor moral de la autonomía es el principio del que se desprende la configuración de los derechos fundamentales. La protección a la autonomía es el derecho de cada ser humano a la libertad, a ser tratado con dignidad y al respeto por su vida.<sup>539</sup>

---

<sup>535</sup> *Ibíd.*, p. 124.

<sup>536</sup> VON REZZORI, Gregor, *Sur mes traces*, op. cit., p. 253.

<sup>537</sup> Y es que: "La objeción recurrente estriba en la aparente dificultad de atribuir pluralidad de mentalidades a un solo individuo o a una colectividad como tal, pluralidad que corresponde a la diversidad de actividades y creencias observadas, incluyendo la diversidad de procedimientos que en los propios agentes o actores consideran apropiados para verificar o justificar esas actividades y creencias". LLOYD, G., *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, trad. de Eulalia Pérez Sedeño, Siglo XXI Editores, Madrid, 1996, p. 176.

<sup>538</sup> Que vendrá de: "La renovación del hombre, pues, no vendrá solamente del Estado, sino también, incluso exclusivamente, de la educación estética, a la que se atribuye desde ahora hasta el Esteticismo de finales del XIX o en las vanguardias más optimistas del nuestro, una tarea ambiciosa que la experiencia histórica se encarga de recortar o negar". MARCHÁN FIZ, Simón, *La Estética en la cultura moderna. De la Ilustración a la crisis del Estructuralismo*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1982, p. 92.

<sup>539</sup> SAROCCHI, Jean, *Le Dernier Camus ou Le Premier homme*, Nizet, Paris, 1995.



De tal manera que en el caso de los derechos, su reconocimiento implica el reconocimiento del derecho que tienen todos los hombres por igual a ser libres.<sup>540</sup> Es decir, la creación de derechos fundamentales está intrínsecamente ligado a la protección de intereses individuales que imponen deberes negativos: nada ni nadie, puede interferir en el ejercicio de un derecho, pero a su vez, el derecho genera un deber recíproco.<sup>541</sup>

Al existir una justificación moral para determinar la acción de un individuo (de qué puede o no hacer), se encuentra la base para limitar su libertad.<sup>542</sup> Es indudable que la libertad de Mersault se ve truncada por un acto propio que podríamos calificar a la ligera de inconsciente, pero aún así, transmite al lector una idea previa de asfixia de vivir en la sociedad en que vive:

La journée a tournée encore un peu. Au-dessus des toits, le ciel est devenu rougeâtre et, avec le soir naissant, les rues se sont animées. Les promeneurs revenaient peu à peu. J'ai reconnu le monsieur distingué au milieu d'autres. Les enfants pleuraient ou se laissaient traîner.<sup>543</sup>

Inconscientemente Albert Camus, alcanza la imagen del asesinato como fruto de un enfrentamiento previamente sugerido, como si su personaje se sintiera agredido por una diferencia de trato en su rutina:

[...] À cause de cette brûlure que je ne pouvais plus supporter, j'ai fait un mouvement en avant. Je savais que c'était stupide, que je ne me débarrasserais pas du soleil en me déplaçant d'un pas. Mais j'ai fait un pas, un seul pas en avant. Et cette fois, sans se soulever, l'Arabe a tiré son couteau qu'il m'a présenté dans le soleil.<sup>544</sup>

En este sentido, el arribo a la igualdad de trato, tutelado por el Derecho, construida históricamente y afinada por buena parte del pensamiento occidental, transitó desde las acciones libres del individuo, como el cese a la discriminación de distintas opciones ideológicas y religiosas, para transformarse en el derecho fundamental de libertad de conciencia (Todorov, 1989).

---

<sup>540</sup> HART, H. L. A., "¿Existen los derechos naturales?", en *The Philosophical Review*, Vol. 64, 1955.

<sup>541</sup> DE AZEVEDO, Cândido, *A Censura de Salazar e Marcelo Caetano*, op. cit., p. 57.

<sup>542</sup> ALONSO MONTERO, Xesús, Manuel Leiras Pulpeiro, *Obras completas*, Santiago de Compostela, Sálvora, 1983, pp. 104-106.

<sup>543</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 37.

<sup>544</sup> *Ibíd.*, p. 92.

El hecho de que yo posea esta conciencia implica simultáneamente mi ego y mis posibles egos, sin plantearme que algunos aparezcan de forma tardía o inmediata. Si se admite que existe una unidad del ego, este yo debe ser adquirido partiendo de sus variantes pasadas y las futuras, sean imaginarias o vividas.

Pero, llegados a este punto, ¿que espacio nos queda para el otro?. En este apartado, las reflexiones de Camus, resultan inspiradoras y, es que su personaje Mersault camina y construye su propio yo a través de variantes temporales, como si su presente siempre fuera un conjunto formado por pasado y futuro, como si su reflexividad necesitara el alimento de una visión de conjunto, claro está la del total de su vida:

[...] Mais je ne comprenais pas bien comment les qualités d'un homme ordinaire pouvaient devenir des charges écrasantes contre un coupable  
[...] Sans doute, je ne pouvais pas m'empêcher de reconnaître qu'il avait raison. Je ne regrettais pas beaucoup mon acte. Mais tant d'acharnement m'étonnait.<sup>545</sup>

En realidad, parece que no se pudiera concebir otro que no sea le possible du même. Sin embargo, ese hombre al que me dirigo es muy diferente de mi. Si yo lo percibo como un yo posible, quedaría aún la presencia del otro empírico, del otro desconocido.

Este planteamiento es el que también sigue Saramago en sus dos obras. Concretando en un personaje, el comissário, tendría sus similitudes con el personaje de Mersault a la hora de plantearse como referente crucial para el lector, claro que en su caso existiría una vertiente más concreta hacia la realidad, esto es, intenta realizar una labor más activa.

Entender el significado y contraste entre el otro imaginado o potencial y el otro experimentado en la relación humana,<sup>546</sup> una vez que el segundo está pensado como una actualización del primero, nos lleva a una nueva pregunta importante: ¿cómo se

---

<sup>545</sup> *Ibíd.*, p. 152.

<sup>546</sup> LEONE DE CASTRIS, Arcanuelo, *Crítica política e ideología letteraria. Dall'estetica del realismo alla scienza sociale 1945-1970*, op. cit., p. 10.

manifiesta la alteridad cuando me dirigo al desconocido o cuando el desconocido se dirige a mí?. En el caso del ofrecimiento de Albert Camus en *L'étranger*, bien podríamos quedarnos con la siguiente reflexión:

Si chacun, Arabe ou Français, faisait l'effort de réfléchir aux raisons de l'adversaire, les éléments d'une discussion féconde pourraient se dégager. Mais si les deux populations algériennes, chacune accusant l'autre d'avoir commencé, devaient se jeter l'une contre l'autre dans une sorte de délire xénophobe.<sup>547</sup>

### 2.3.1. Visiones liberales de ámbito intercultural.

Al concretarse los ideales liberales de libertad individual e igualdad de trato, el individuo adquiere una serie de derechos para ejercer su autonomía, garantizada sin restricción alguna, de carácter objetivo y universal (Leone de Castris, 1973). Las funciones del poder del Estado se circunscriben a imponer la paz pública y el orden civil, pero impedido a obligar por medio de la coacción, formas de vida o conductas moralmente valiosas en los fines o proyectos de los individuos.

El liberalismo de la neutralidad ha defendido la idea de que el Estado, o en su caso el derecho, no debe ser utilizado para proteger o promover valores morales y que el ejercicio de la autoridad política debe separarse de justificaciones de dicha índole, como un no compromiso con las diversas concepciones éticas, pues las convicciones morales son asunto de la conciencia individual e incluso en la interferencia del Estado en este campo le iría su propia legitimidad (De Azevedo, 1999).

Tal liberalismo en su pretensión de abstenerse o mostrarse imparcial con respecto al ámbito de lo moral, no parece implicar que la acción legislativa o política del Estado esté negando la corrección de sus contenidos, la adecuación de sus normas jurídicas con respecto a problemas de índole política y económica que debe enfrentar, e incluso la transformación de sus propias instituciones (Comín, 1998).

El cuestionamiento que puede seguirse de ello, es que aún en el ánimo de mantener la neutralidad estatal, ¿no tendría el Estado el deber de formular algún valor

---

<sup>547</sup> BRES, Jacques, *Figures de l'interculturalité*, Praxiling, Université Paul-Valéry, Montpellier, 1997, p. 242.

en pro del bien común o fijar un nivel ético en el que converjan distintas concepciones para un proyecto sustantivo común?; en Ensaio sobre a lucidez coexisten una buena diversidad de respuestas:

De facto, o assunto está a exigir uma abordagem diferente, uma avaliação os ângulos de exame é sempre um erro, Essa é também a minha opinião, Como está a situação neste momento, perguntou o primeiro-ministro, Muito nervosismo de parte à parte.<sup>548</sup>

De allí el peligro de que la aceptación de la multiplicidad conduzca a la pérdida de conciencia del valor de la comunidad, a la fragmentación de la sociedad y a la reducción de la vida éticamente valiosa a la esfera privada o a la de comunidades separadas entre sí (Comín, 1998).

El modelo de la neutralidad estatal también trae a cuenta el problema de considerar la injerencia estatal como legítima cuando esté en riesgo la seguridad social y la paz pública, lo que lleva a plantearse, ¿cuáles son las acciones que pueden incurrir en tal situación?.

¿Son acaso las que están consideradas en los códigos penales?, ¿o en ciertas creencias y valores de tipo cultural que son de gran valía para ciertos grupos pero que se ven enfrentadas con las convicciones compartidas por la mayoría?. Las reflexiones de Mersault acompañan claramente esta idea.<sup>549</sup>

El pluralismo cultural es la valoración positiva de la diversidad y guarda una relación estrecha en la lucha por la igualdad, el respeto y la no discriminación dadas las diferencias culturales de personas y grupos (inmigrantes de distintas nacionalidades, subgrupos y subculturas de un mismo bagaje identitario), que coexisten en un espacio territorial y social, un Estado nación, una región, u otro (Panikkar, 1996).

Precisamente el sentido (de la irrupción en la actualidad) de movimientos con reivindicaciones étnicas, raciales, lingüísticas y religiosas, es la demanda de reconocimiento en lo social, político e institucional de estas diferencias, y un gran

---

<sup>548</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 152.

<sup>549</sup> JARRETY, Michel, La morale dans l'écriture, Camus, Char, Cioran, P.U.F., 1999, p. 44

número de esas luchas pugna por coexistir<sup>550</sup> (sirvan de ejemplo las luchas internas en la comunidad de Ensaio sobre a cegueira) como grupos dentro de las sociedades liberales desde la perspectiva de igual ciudadanía (Fornet-Betancourt, 2007).

El problema de fondo, es el sentido que adquiere para ciertas personas y grupos el poseer una concreción substantiva de carácter étnico, religioso y cultural, y por ello demandar respeto de estas especificidades en los mismos términos que las demandas sobre derechos individuales, esto es, una exigencia no negociable.<sup>551</sup>

Siguiendo una visión intercultural, la principal deficiencia del liberalismo es no tomar en cuenta el papel decisivo que tiene la comunidad para configurar significados en lo social, cultural, económico y político que determinan las decisiones de carácter moral de los individuos. Una cosa que impide garantizar sociedades plurales e igualitarias y, más bien, impone una homogeneidad social que conduce a la asimilación, discriminación y exclusión de grupos minoritarios (Seixo, 1999; De Azevedo, 1999).

Según la interculturalidad, la personalidad de los individuos en libertad no se construye de manera aislada, sino que toma vida y se concretiza en la medida en que interactúa y habita en una comunidad, que es la condición de posibilidad para la formación del yo (Esquirol, 2005).

El problema del liberalismo es que ha fomentado un individualismo pernicioso, pues los individuos al perseguir sus propios fines se desvinculan de la familia, la comunidad, el grupo de pertenencia, el Estado o su nación, dando lugar a sociedades disgregadas donde los individuos son una especie de átomos libres. Tal vez, podríamos tomar esta explicación para entender los sucesos ocurridos en Ensaio sobre a lucidez, me estoy refiriendo a la escasa asistencia a las urnas:

---

<sup>550</sup> Generadoras de nuevas dudas: “[...]¿Son las concepciones del mundo, las preocupaciones, los patrones conductuales de determinados períodos históricos o de culturas en su totalidad suficientemente determinados y distintivos para hacerlo?”. LLOYD, G.E.R., *Las mentalidades y su desenmascaramiento*, trad. de Eulalia Pérez Sedeño, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 176.

<sup>551</sup> Por el contrario: “[...]Tenemos todas las razones para insistir en esa posibilidad, frente a las implicaciones de una idea fuerte de mentalidad que sugiere que las ideas y creencias reflejan y conforman predisposiciones, procesos y estructuras determinados y distintos.”. *Ibíd.*, p. 176.

[...] Que a percentagem de abstenções viria a ser baixíssima, ou até mesmo praticamente nula [...] A muita gente há-de parecer asombrosa, para não dizer imposible de suceder, esta coincidência de procedimento entre tantos e tantos milhares de pessoas que não se conhecem, que não pensam da mesma maneira.<sup>552</sup>

Retomando las ideas anteriores, nos trasladamos a un estudio más concreto del ámbito socio-comunitario, representado a modo de narrativa funcional por los autores del corpus.

### 2.3.2. Sugerencias para una teoría de convivencia intercultural.

La interculturalidad, orientada desde la perspectiva de la filosofía cultural, puede aseverarse como un principio insuficiente por mostrarse como una concesión para grupos minoritarios en el ejercicio de sus costumbres y su cultura (Comín, 1998).

Por otro lado, también debe ser dirigida a criticar y dar respuesta a la concepción de equidad, pues ésta abstrae de los principios de libertad e igualdad la idea de comunidad.

Saramago no comparte que del principio de igualdad se deba asignar la distribución equitativa de bienes básicos (derechos, libertades, oportunidades, poderes, ingreso y riqueza) o primarios (llámense sociales), pues al ser una ley general y universal, los convierte en la condición de posibilidad para construir un proyecto de vida, cuando más bien los bienes y su distribución deben obedecer a razones muy distintas y específicas:

[...] Ninguém, dizia, se atreverá a negar que o governó levou a sua paciência a extremos impensáveis, mais não se lhe poderá pedir, ou então perder-se-ia, a talvez para sempre, aquele harmonioso binómio autoridade-obediência à luz do qual floresceram as mais felices sociedades humanas.<sup>553</sup>

---

<sup>552</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 35.

<sup>553</sup> *Ibíd.*, p. 105.

En la perspectiva de Saramago, los principios de justicia deben encaminarse a la resolución de la pluralidad en su forma, esto es, a la distribución con procedimientos diferentes dependiendo de las características particulares de los agentes.<sup>554</sup>

El tomar en cuenta la diversidad de los bienes sociales a distribuir, confirma que éstos son producto de específicas formaciones históricas y culturales con significados propios, y en relación a concepciones comunitarias según el contexto local y particular, que lógicamente suelen ser cambiantes y relativas, de ahí la necesidad de ponderar diferentes criterios de distribución y de diversas esferas de la justicia.<sup>555</sup>

Según la perspectiva de Saramago, la historia muestra que no existen bienes sociales exclusivos, de ahí que las relaciones sociales y sus específicas formas de distribución, son construidas con base en una concepción compartida de su naturaleza: no pueden ser valoradas por no tener propiedades intrínsecas para todos los mundos posibles (De Azevedo, 1999).

Sus significados se conciben, se crean y se emplean dentro de un entramado social desde un contexto histórico, material y moral con necesidades y jerarquización propias. Dicho así, los bienes sociales adquieren una diversidad de sentidos, de ahí la importancia de la autonomía de las esferas de la justicia, para normar su distribución con criterios apropiados. Camus lo escenifica, con un juicio en su relato:

Même sur un banc d'accusé, il est toujours intéressant d'entendre parler de soi. Pendant les plaidoiries du procureur et de mon avocat, je peux dire qu'on a beaucoup parlé de moi et peut-être plus de moi que de mon crime.<sup>556</sup>

Saramago prevé las consecuencias que acarrearía traspasar recursos de una esfera a otra, pues al existir ventajas sobre alguna, podrían servir para beneficiar a otras esferas, dando pie al dominio no sólo de bienes sino también sobre las personas.

---

<sup>554</sup> Se pretende: "Cabe pois, ao leitor buscar e descobrir que o que estas narrativas encerram é muito mais do que uma história – é uma verdade nova, superior, uma espécie de revelação". CONCEIÇÃO MADRUGA, Maria da, *A Paixão segundo José Saramago*, Porto, Campo das letras, 1998, p. 17.

<sup>555</sup> Cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas. Todo bien social o conjunto de bienes sociales constituye, por así decirlo, una esfera distributiva dentro de la cual sólo ciertos criterios son apropiados.

<sup>556</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 149.

Pero la preocupación central de Saramago, como se está planteando, es preservar la autonomía entre las diferentes esferas dentro del marco del liberalismo, que de cabida a la construcción de una igual ciudadanía, al plantear diversas esferas de distribución:

A prove da progressive deterioração do estado de espírito geral deu-a o próprio Governo, alterando por duas vezes, em meia dúzia de dias, a sue estratégia.<sup>557</sup>

Afirma por su parte Albert Camus que, no basta el igual disfrute de derechos civiles y políticos, para ser un ciudadano una persona debe tener una concepción de sí mismo, como alguien capaz de formar parte en la conducción de su sociedad y eso es posible si disfruta dentro de la sociedad civil una posición que la sostenga.<sup>558</sup>

La abstracción de la teoría saramaguiana en la posición original hace dudar que los mismos hombres y mujeres, si fueran transformados en gente común, con un firme sentido de la propia identidad, con los bienes propios a su alcance e inmersos en los problemas cotidianos, reiterarían su hipotética elección, e incluso la reconocerían como propia.<sup>559</sup>

Este es el sentido que retomamos para abordar el valor de la interculturalidad, identificándola con un bien social de los muchos que existen con diferentes significados según la particularidad y el contexto de la sociedad de que se trate (Fornet-Betancourt, 2007: 111).

La interculturalidad hace posible la diferencia. La diferencia hace necesaria la interculturalidad. Escribe con una gran consideración hacia la diferencia, aunque no a favor de ella en todos los casos. En la vida social, política y cultural prefiere lo múltiple a lo único.<sup>560</sup>

---

<sup>557</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 124.

<sup>558</sup> BASTOS, Baptista, José Saramago: Aproximação a Um Retrato, Lisboa, dom Quixote, 1996.

<sup>559</sup> Eso es, hipotética: « [...]Ils souhaiteraient donner libre cours à leurs propres sentiments; ils se dressent contre le système qui veut commander leur existence, mais c'est le système qui les tient ». KRACAUER, Siegfried, Itinéraire d'un intellectuel nomade, Paris, La Découverte, 1994, p. 105.

<sup>560</sup> HEINICH, Nathalie, Être écrivain. Création et identité, op. cit., p. 41.



Su preocupación (la de Saramago) es, por tanto, la práctica de la interculturalidad cuando las diferencias a considerar son culturales o religiosas y se relacionan con diferentes modos de vida, cuando los otros no son copartícipes, cuando no existe un juego común y no hay necesidad intrínseca de respetar las diferencias que cultivan y practican:

[...] Que permitisse a entrada no territorio livre daqueles que, com bastos motivos, já começavam a designar-se a si mesmos como encarcerados no seu próprio país.<sup>561</sup>

Sus reflexiones acerca de las descripciones que elabora son muy particulares, sobre todo cuando se refiere la tolerancia moderna, que se ha manifestado en dos estrategias: la asimilación individual de cada ciudadano a la cultura mayoritaria,<sup>562</sup> y el reconocimiento del grupo minoritario con una cierta capacidad de autogobierno. En una lucha por cambiar las cosas.<sup>563</sup>

La historia que antecede a la consolidación de las democracias modernas es la de grandes luchas por un primer proyecto: la inclusión de los desposeídos de las políticas del liberalismo clásico. Así, se pugnó por la integración de algunas etnias y razas, o colectivos tradicionalmente maltratados ( ¿quienes sino pueden ser los “encerrados” en Ensaio sobre a cegueira?).<sup>564</sup>

Pero, para Saramago, ahora es necesario un segundo proyecto: dotar al grupo como tal de una voz, de un espacio y de su propia política. Ahora lo que se pide no es una batalla por la inclusión sino por las fronteras.<sup>565</sup>

---

<sup>561</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 144.

<sup>562</sup> Donde no faltan conflictos: «Des idées morales traditionnelles, des conceptions religieuses, des superstitions et cette sagesse qui se transmet dans l’humbles logis – tout cela on le traîne avec soi et son anachronisme va à l’encontre du mode de vie dominant. Des courants souterrains qu’on ferait bien de ne pas oublier. Là où ils sont présents, des sévères conflits naissent entre les individus et leur environnement ». KRACAUER, Siegfried, Itinéraire d’un intellectuel nomade, op. cit., p. 105.

<sup>563</sup> DEL RIO, Pilar, José Saramago, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1995, p. 34.

<sup>564</sup> Se trata aquí de manifestar una opinión personal, la mía:” grupos minoritarios gestionados por la mayoría de forma partidista”, este podría ser el punto de partida de las reflexiones alegóricas planteadas por Saramago y Albert Camus.

<sup>565</sup> De esta forma: “Assim, o nosso “protocolo de leitura” assentará numa reescrita do texto da obra dentro do texto da nossa vida”. CONCEIÇÃO MADRUGA, Maria da, A Paixão segundo José Saramago, op. cit., p. 31.

El eslogan de esta lucha es ahora la “autodeterminación cultural”, que implica la necesidad de un territorio o, al menos, de un conjunto de instituciones independientes y, como consecuencia, la descentralización, la devolución, la autonomía, la partición o la soberanía.

Por eso su interés es vislumbrar cómo los derechos individuales, cuando se ejercen en común (en el proceso de asociación voluntaria, en los ritos religiosos, en la expresión cultural o el autogobierno comunitario), o cuando lo reclaman los grupos en nombre de sus miembros, adquieren diversos sentidos, rasgos y funciones con respecto a la interculturalidad (Fornet-Betancourt, 2007).

Por tanto, la interculturalidad que hoy tenemos en mente tiene que ver, como ya se señalaba, con personas y grupos que sienten poseer una identidad substantiva de carácter étnico o religioso, esto es:

Aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo [...] es la representación que trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar para el futuro.<sup>566</sup>

Por otro lado, el “sí mismo colectivo” o identidad colectiva es la representación ínter subjetiva o la representación que se hace un sujeto cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de un pueblo.<sup>567</sup>

La tolerancia<sup>568</sup> hacia los grupos culturales en los Estados nacionales liberales y democráticos, se practica de la misma manera que el gobierno tolera a la oposición política: establece un régimen de derechos y libertades civiles y una justicia independiente para garantizar su cumplimiento, esperando que su integración se torne positiva con la cultura política de la mayoría.

---

<sup>566</sup> VILLORO, Luís, Estado, plural, pluralidad de culturas, Paidós-UNAM, México, 1998, pp. 64, 65.

<sup>567</sup> *Ibid.*, 1998.

<sup>568</sup> La tolerancia aparentemente ilimitada: «[...] De l’Humanisme absolu a conduit certains à déclarer la tragédie désuète sans apparemment se préoccuper des vastes zones restées dans la pénombre de l’interdit, et dont la moindre n’est pas le profond attrait qu’exerce l’intolérance elle-même ». BARKER, Howard, Arguments pour un théâtre et d’autres textes sur la politique et la société, op. cit., p. 310.

Saramago hace referencia a cómo las minorías nacionales concentradas en territorios suelen ser objeto de sospecha e intoleradas pese a que existan diversas alternativas para su asimilación.<sup>569</sup>

La solución que se adopta generalmente es otorgar el reconocimiento lingüístico y un grado muy limitado de competencias administrativas, en las que la práctica de la tolerancia como aceptación de diversas formas culturales de vida fracasa por la idea de que los valores de la mayoría deben prevalecer.<sup>570</sup>

Precisamente la convivencia cultural de las minorías en su carácter de ciudadanos es desarrollada porque permanentemente son sometidos al escrutinio de las mayorías, consecuentemente esto fuerza a las mayorías a ser más tolerantes con los individuos de las minorías, y éstas a su vez con sus propios miembros (Comín, 1998).

La estrategia es que al debilitar los controles internos de las minorías, éstas tenderán a mostrar visiones de vida o doctrinas más atractivas y persuasivas para conservar a sus miembros con un sentido de pertenencia más liberal.<sup>571</sup>

Otra forma que toma la interculturalidad (en un ámbito socio-político), aparece cuando se aplica la separación de la política y el Estado en un sistema democrático. En la competencia política un partido puede articular sus presupuestos ideológicos bajo la protección de un conjunto de leyes, pero no pueden convertirse en credo oficial:

[...] Pense bem, deve saber que não é a mesma coisa fazer o esforço e esquecer, Não senhor presidente, não é a mesma coisa, Por tanto, o esforço não deve bastar, será preciso algo mais.<sup>572</sup>

---

<sup>569</sup> Alrededor de esta idea gira en mi opinión, buena parte del sentimiento alegórico expresado por el autor en estas obras tratadas en nuestro corpus.

<sup>570</sup> Saramago lo analiza así: "E este reflectir constante, este questionar permanente de Saramago sobre a linguagem como possibilidade de conhecimento para que nos enreda, que nos prende, mas que nos estimula também para o desvendar dos segredos que a sua obra encerra, escrita como se foie um único livro, uma Biblia, livro onde a palavra é o Verbo original e criador e, como tal, fonte de explicação do conhecimento". CONCEIÇÃO MADRUGA, Maria da, A Paixão segundo José Saramago, op. cit., p. 16.

<sup>571</sup> El conocimiento que tienen los Estados sobre los orígenes intolerantes de algunas minorías y las comunidades inmigrantes que acogen en su territorio, pueden ser tolerados por el control que se tiene sobre ellos, lo que dificulta sus prácticas intolerantes, aunque bien es cierto que dichos grupos tienen la libertad para aislar a sus propios inadaptados o condenar aquellos que no sigan las pautas de conducta establecidas (He aquí otra posible visión de la alegoría mostrada por Saramago en Ensaio sobre a cegueira).

<sup>572</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 193.

Saramago le da a la “ausencia de interculturalidad” un peculiar sentido y la concibe como una actitud recurrente en la mayoría de los grupos, ni defienden ni tienen curiosidad por los otros, ni reconocen los derechos de otros cuya existencia no les es indiferente, ni se resignan a aceptarla (De Azevedo, 1999).

La propuesta de Camus a las formas que ha tomado (últimamente) la interculturalidad, se enmarca en un modelo que podría nombrarse “postmoderno” y que puede concebirse para una sociedad en la que las personas han comenzado a experimentar lo que se puede entender como una vida sin fronteras claras y sin identidades propias y seguras (siempre partiendo desde la propia reflexión individual del yo en contraste con el otro desconocido); Un yo que habla de nuevo por boca del propio Mersault:

[...] Mais brusquement, les Arabes, à reculons, se sont coulés derrière le rocher[...] Rester ici ou partir, cela revenait au même. Au bout d'un moment, je suis retourné vers la plage et je me suis mis à marcher [...] Toute cette chaleur s'appuyait sur moi et s'opposait à mon avance.<sup>573</sup>

Este tipo de vínculo intercultural, está acorde a un mundo en el que los vínculos de los individuos no son tan sólidos, la presión que ejercen los grupos sobre sus miembros es más floja y la migración propicia identidades individuales ambiguas. La construcción de una situación intercultural postmoderna es el sentimiento de que todos son extranjeros, extraños, son otros (Panikkar, 2006: 96).

Es interesante ver lo que Camus intenta explicar, a partir de que las identidades son etéreas y en transformación, cada individuo conforma un yo plural “sin tener en cuenta los fragmentos residuales de las viejas culturas y religiones”. Así, el proyecto posmoderno de Camus opta porque se sustituya la dialéctica tolerancia/intolerancia por los simples gustos y fobias personales.<sup>574</sup>

La idea de Saramago puede resultar plausible. Se destaca la manera como el impulso de la diversidad cultural ha contribuido a enriquecer la vida de la gente, por lo mismo hoy los contactos culturales están propiciando tal hibridación de modos de

---

<sup>573</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 89.

<sup>574</sup> DUNWOODIE, Peter, *Une Histoire ambivalente, le discours Camus-Dostoievski*, Paris, Nizet, 1996, p. 86.

comportamiento en todo el mundo que resulta muy difícil identificar alguna cultura local como auténticamente autóctona, con una naturaleza intemporal.<sup>575</sup>

Lo que deriva en limitar la participación de los individuos de orígenes diversos en su interacción en la sociedad civil y en la política del país como ciudadanos, y más bien se les invita a actuar “a través” de “su propia comunidad”. Camus intuye que habrá que concebir fórmulas que propicien la interacción y revisar aquellas que han fomentado el aislamiento:

[...] Je calculais mes effets et j'obtenais de mes réflexions le meilleur rendement. Je prenais toujours la plus mauvaise supposition.<sup>576</sup>

Pero las opiniones de Saramago, difieren en ocasiones del planteamiento de Camus y, traicionan en mucho las expectativas que de ellas se perfilaban, pues el valor de la tolerancia termina por identificarse con resignación, indiferencia, estoicismo, curiosidad y entusiasmo:

Não tenho o direito de olhar se os outros não me podem olhar a mim, pensou. Com a mão trémula, a rapariga punha algumas gotas do seu colírio. Assim sempre poderia dizer que não eram lágrimas o que lhe estava escorrendo dos olhos<sup>577</sup>.

Saramago propone abstraerse del contexto de inseguridad económica y la falta de democracia, lo que provoca una reacción completamente contraria a la que Camus propone: el reforzamiento de las identidades y su demanda por reivindicaciones de reconocimiento (Bastos, 1996).

Además es difuso el criterio que plantea Camus para lo tolerable, y no existe precisión acerca de qué valores<sup>578</sup> son intrínsecos a la diferencia que provoquen una actitud sea pasiva, relajada, indiferentemente positiva ante la diferencia, de un estoicismo moral: reconocer por principio que los otros tienen derechos, incluso aunque ejerciten esos derechos en formas que nos resulten poco atractivas; dejemos que sea ahora un personaje “abogado” quien nos instruya:

---

<sup>575</sup> SEN, Amartya, “Usos y abusos del multiculturalismo”, en *Este País*, Núm. 184, julio 2006, p. 6.

<sup>576</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 171.

<sup>577</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 71.

<sup>578</sup> Revisamos los « valores » en mayor profundidad en el capítulo III.

[...] Cet homme, messieurs, cet homme est intelligent. Vous l'avez entendu, n'est-ce pas ? Il sait répondre. Il connaît la valeur des mots. Et l'on ne peut pas dire qu'il a agi sans se rendre compte de ce qu'il faisait.<sup>579</sup>

Aunque Saramago considera valiosas las diversas concepciones particulares de justicia y promueve la tolerancia en este ámbito intercultural, como un valor relevante, no especifica cuáles pueden dar cabida a la aceptación de los otros, sean extranjeros, migrantes o miembros de grupos étnicos o religiosos, de ahí que resulta peligroso que en aras de la particularidad se impusiera un relativismo ético que dependiera de los valores de cada comunidad (Panikkar, 2006).

La concepción de Camus, por su parte, puede derivar en lo que podríamos denominar “tolerancia pasiva”, en la que cada comunidad particular proyecta la validez de sus aspiraciones éticas con base en sus propios “valores,” pero de ello no se sigue que la tolerancia se considere relevante respecto de otras culturas y formas de vida diferentes; en esta idea parece pensar Mersault cuando dice aquello de:

[...] Pas une seule fois au cours de l'instruction cet homme n'a paru ému de son abominable forfait. À ce moment, il s'est tourné vers moi et m'a désigné du doigt en continuant à m'accabler sans qu'en réalité je comprenne bien pourquoi.<sup>580</sup>

En donde la práctica de una tolerancia activa, no tenga reparos en rechazar lo intolerable, precisamente porque no todo es tolerable, no es lícito moralmente abrazar sin condiciones toda variedad de vida por el sólo hecho de ser diferente.<sup>581</sup>

En esta misma línea, habría que cuestionar a Camus, ¿qué tanta diferencia es susceptible de ser tolerada? o, ¿es que existe algo así como un valor intrínseco de la diferencia o de la pluralidad —política, social y cultural— que otorga a la interculturalidad un valor tal, que difícilmente puede concebirse una sociedad desarrollada y decente sin el ejercicio de la misma?.<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 152.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>581</sup> GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “Algunas confusiones acerca de los problemas morales de la diversidad cultural”, en *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*, editores León Olivé y Luís Villoro, México, UNAM, 1996, p. 106.

<sup>582</sup> VÁZQUEZ, Rodolfo, “Presentación” en *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, México, 2005, pp. 9-10.

Lo que se trataría de dilucidar es qué tipo de culturas pueden ser consideradas valiosas, o más bien, fijar un punto de vista moral del que se puedan adjetivar ciertos valores como valiosos, sea en comunidades o sociedades, pues aunque exista la creencia en los grupos culturales de que una determinada práctica es buena.<sup>583</sup>

Esto no significa que desde un punto de vista moral sea una práctica valiosa. También se tratará de exigir que se cumplan las condiciones para que los intercambios entre culturas vengan en condiciones de simetría.<sup>584</sup>

Vamos ahora, a profundizar en esta cuestión, a camino entre la conveniencia moral del individuo como transmisor de ideas propias, y la necesidad colectiva de unificar estas contradicciones en aras de superar las dificultades de convivencia (Dunwoodie, 1996). El personaje Mersault se nos presenta como una alternativa de conocimiento en la cual se reflejan todo este tipo de conveniencias, de ahí arrancará nuestro siguiente razonamiento.

### 2.3.3. Contradicción cultural, causalidad y conveniencia moral.

El sentido que adquiere la cultura moral y social occidental se basa en la configuración histórica de la tradición liberal, pero el desarrollo de los valores liberales incurrió en el error de omitir el alcance de la valoración moral que los individuos conciben en su comunidad lingüística, que influye y define su identidad personal y sus concepciones del bien.<sup>585</sup>

El argumento de José Saramago (en este contexto), parte de la necesidad de implementar una política de la diferencia para la sobrevivencia de comunidades con

---

<sup>583</sup> En tal caso: "Em tal caso não se trata de uma submissão cultural, pois que é dentro das culturas tradicionais que essa preferencia se verifica, sem significar corte com os elementos filosóficos, familiares ou outros". MARGARIDO, Alfredo, Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa, Lisboa, A Regra do jogo, 1980, p. 166.

<sup>584</sup> Condiciones compartidas: «[...] Et rassurant d'échanger ces bons sentiments, ces affirmations de valeurs partagées, ces platitudes humanistes, mais la scène demeure fondamentalement stérile, et l'accent mis sur la restitution de ce qui est censé être le monde réel ne fait qu'accroître le sens décadent de la responsabilité sociale tout en ravageant le paysage de l'invention dramatique ». BARKER, Howard, Arguments pour un théâtre et d'autres textes sur la politique et la société, op. cit., p. 131.

<sup>585</sup> COMETTI, Jean-Pierre, Musil philosophe. L'utopie de l'essayisme, op. cit., pp. 101,107.

especificidades culturales, pues de ello depende el despliegue pleno de la identidad de los individuos, por esto la ciudadanía estará vinculada a la pertenencia de una determinada cultura.

La idea de dignidad está intrínsecamente ligada a la de reconocimiento, y la identidad individual al ideal de la autenticidad. Este reconocimiento, no puede entenderse sino en su carácter fundamentalmente dialógico<sup>586</sup> (como ya hemos señalado en el capítulo I).

La génesis del razonar del individuo no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica. Mersault mantiene intercambios de diferente índole a lo largo de su deambular por *L'étranger*, ya en un principio muestra aspectos de su rebeldía a través de sus primeras impresiones, así se expresa:

Le directeur m'a encore parlé. Mais je ne l'écoutais presque plus [...] Je me suis levé sans rien dire et il m'a précédé vers la porte [...] A la porte d'un petit bâtiment, le directeur m'a quitté.<sup>587</sup>

La formación del yo y de la identidad, se estructura en torno a valores (estudiados en el capítulo III), redes de lealtades y la colectividad. Sin éstos no podría sostenerse ningún individuo, la lengua es el elemento más importante de una cultura pues proporciona la manera y el sentido que los individuos tendrán para la comprensión de sí mismos:

Al perder los vínculos comunitarios se pierde una parte esencial del ser humano, Mersault es un buen ejemplo. Es un espejismo pensar que el sujeto de la modernidad es un agente independiente, más bien, lo es por mantener vínculos con su comunidad, a través de connotaciones como las que siguen:

---

<sup>586</sup> Autenticidad como reflejo del otro: « Dans le choc de l'altérité [...] rien de nous ne passait dans l'autre, qui me faisait seulement sentir l'attraction intolérable de son ailleurs; ici, au contraire, l'impression apparaît comme une synthèse parfaite qui comprend d'une part un peu de la réalité en soi de la chose et, d'autre part, une projection immédiate de notre imagination, un dieu, une Idée, un nom ». MARGUET, Jean-François, *Miroirs de l'identité*, Paris, Éditions des sciences et des arts, 1996, p. 193.

<sup>587</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., pp. 12, 13.



[...] Lorsqu'ils se sont assis, la plupart m'ont regardé et ont hoché la tête avec gêne [...] sans que je puisse savoir s'ils me saluaient ou s'il s'agissait d'un tic. Je crois plutôt qu'ils me saluaient [...] J'ai eu un moment l'impression ridicule qu'ils étaient là pour me juger.<sup>588</sup>

El rasgo de la identidad se forja gracias al diálogo abierto y guarda una estrecha relación en la política del reconocimiento igualitario. Camus alerta de las consecuencias que genera negar o distorsionar dicho reconocimiento que desemboca en la propia auto-depreciación que, se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de la propia opresión.<sup>589</sup>

Porque proyecta representaciones deformadas y humillantes que se internalizan a tal grado que el individuo o la colectividad pierden contacto moral consigo mismos:

[...] J'ai été assailli des souvenirs d'une vie qui ne m'appartenait plus, mais les plus tenaces de mes joies: des odeurs d'été, le quartier que j'aimais, un certain ciel du soir, le rire et les robes de Marie.<sup>590</sup>

Saramago, intuye la opinión de Camus, pues evoca cómo la política de la diferencia ha adquirido distintos sentidos en la historia. La conquista de derechos civiles muestra el ideal incluyente de la perspectiva de igual ciudadanía de grupos desfavorecidos económica y culturalmente. Posiblemente esta idea, tenga sus raíces en los momentos de censura sufridos por el escritor portugués (De Azevedo, 1999: 32).

Pero su alcance se ve limitado en la perspectiva del concepto moderno de la identidad, pues aquellos derechos se basan en la política de la dignidad igualitaria universalmente aceptada, con una canasta idéntica de derechos e inmunidades. Y es que, la construcción de una política de la diferencia tiene su asidero en el reconocimiento de la identidad única de los individuos o grupos (Panikkar, 2006).

Magris, por su parte, afirma que es la única forma de permitir la sobre vivencia de culturas y modos de vida diferenciados, pero con la salvedad de que deben ser atemporales e incluso se debe imponer todo lo necesario para propiciar las condiciones para que cada individuo y cultura moldee y defina su propia identidad a partir de una

---

<sup>588</sup> Ibid., p. 19.

<sup>589</sup> BAGOT, Françoise, Albert Camus. *L'étranger*, Paris, P.U.F., 1993.

<sup>590</sup> Ibid., p. 159.

política de la diferencia cuyo objetivo es persistir en la no igualación de grupos y minorías.<sup>591</sup>

En este sentido, parecen encontrarse la perspectiva de Camus y la del liberalismo igualitario en sus críticas al Estado liberal clásico, por abstraerse de mantener un equilibrio adecuado entre los derechos individuales y el bienestar social.

Camus aclara, que ningún objetivo de bienestar social general puede justificar la violación de derechos individuales. Defiende que el derecho en serio y núcleo de la moral liberal es el de la igualdad, que no es más que el derecho a la igual consideración y respeto de los individuos; un tribunal de justicia parece un buen lugar para esta defensa:

[...] Selon lui, la justice des hommes n'était rien et la justice de Dieu tout.  
J'ai remarqué que c'était la première qui m'avait condamné [...] Je lui ai  
dit que je ne savais pas ce qu'était un péché. On m'avait seulement  
appris que j'étais un coupable.<sup>592</sup>

Quienes atacan las medidas adoptadas para favorecer a las minorías, han argumentado, que conducen a reforzar el prejuicio y la discriminación causando más daño que beneficio. Saramago tratando de aclarar este “malentendido” acerca de que el tratamiento preferencial es merecido, propone dos maneras de formular el derecho a la igualdad.

El derecho a igual tratamiento, es aquel que obliga a no establecer diferencias de trato arbitrarias basadas en el prejuicio y el estigma. Pero también es posible que para favorecer la equidad haya que admitir tratos diferenciados positivos y preferenciales, y que en ocasiones es tan necesaria que justifica la suspensión temporal del criterio de igualdad de trato. Magris somete esta cuestión a un análisis más genérico, analizando para ello hábitos y prejuicios.<sup>593</sup>

---

<sup>591</sup> ALLONI, Marco, *La vita non è innocente*. Dialogo con Claudio Magris, Adv. Advertising Company, 2008.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>593</sup> CHENEVAL, Francis, *Europa als kulturelle Idee*. Symposium für Claudio Magris, Baden, Nomos, 2010.

Esto es, el derecho a ser tratado como igual con igual consideración y respeto, se diferencia del derecho a igual tratamiento por no implicar la aceptación de la misma distribución de oportunidades, recursos o cargas, pues no siempre todos deben ser tratados de igual modo dadas las diferencias sociales y desventajas innecesarias de individuos y grupos, por lo que habrá de ejecutarse a su favor medidas de tratamiento diferenciado positivo, para arribar en algún momento al derecho a igual tratamiento. Es esta universalidad la que hay que defender, esta universalidad que ahora por un lado se ensancha y por otro peligra (Magris, 1984).

Pero esta concreción se aleja del planteamiento de Camus, mientras que la política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente “ciegas” a los modos en que difieren los ciudadanos, en cambio la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que se haga de estas distinciones la base del tratamiento diferencial (Camus, 1950).

Mientras, Camus ve en el tratamiento diferencial hacia minorías un fin en sí mismo, como una política permanente por considerar que es la única forma de preservar la cultura de los grupos, Saramago diría que no en todas las circunstancias, o bien, con una temporalidad específica, pues la concepción liberal de comunidad en la tarea de otorgar el derecho de cada individuo a una equitativa distribución de los recursos sociales, tendería a igualar condiciones para reducir las desventajas de grupos históricamente excluidos, pero jamás para propiciar una homogeneidad ética de la sociedad. Sirva de ejemplo:

Como sendo essa a mais prática maneira de resolver a primeira parte da delicada situação que se tinha criado, em dividir igualmente pelas duas camaratas as caixas que haviam.<sup>594</sup>

La integración positiva de los individuos en la sociedad tiene como condición el núcleo individualista del liberalismo moderno: el ejercicio pleno de derechos individuales y políticos para la consecución de los fines que cada individuo se ha

---

<sup>594</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 107.

propuesto independientemente, de metas colectivas, y sólo en esa medida radicará el éxito de una comunidad política liberal.<sup>595</sup>

Lo pertinente de esta cuestión es si el respeto de la situación singular de cada individuo, cualquiera que sea su origen, puede mantenerse cuando éste se afilia a una forma específica de concebir el mundo y con sus determinadas prácticas, que a su vez, tendrían que ser valoradas por estar asociadas generalmente con miembros de grupos oprimidos, excluidos o desaventajados; ¿cuál habrá entonces de ser la prioridad?(Comín, 1998).

Claudio Magris al otorgarle a todas las culturas el mismo valor, no queda más que preguntar: ¿del igual reconocimiento del valor de los seres humanos tendrá que derivarse la exigencia de igual reconocimiento de sus culturas?. Magris argumenta que en el caso de la política de la diferencia, también podríamos decir que se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir la propia realidad, como individuos y como cultura (Alloni, 2008).

Pero, más adelante, la idea de que a todas las culturas se les debe igual respeto se diluye o muestra cierta ambigüedad: en calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos.<sup>596</sup>

Pero esto no debe ser dirimido con base en intuiciones de objetividad o de verdad, sino a partir de auténticos juicios de valor que transformará la actitud del conocimiento del otro permitiendo la apertura al estudio cultural comparativo que desplazará “nuestros” horizontes hasta encontrar el ideal de la fusión, sólo de esa manera se puede evidenciar el valor relativo de las diversas culturas (Todorov, 1989).

En principio pueden significar cosas completamente distintas. Albert Camus reprocha la falta de comprensión del otro que muestra el liberalismo de los derechos,

---

<sup>595</sup> DWORKIN, Ronald, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 211-236.

<sup>596</sup> Por lo que se debe partir de la presunción del igual valor de todas las culturas como la forma de superar el prejuicio o la mala voluntad o el deseo de dominio, dar paso a una fusión de horizontes y ampliar la visión del canon tradicional (comentario mío).

con respecto a la política del respeto igualitario, puesto que insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y desconfía de las metas colectivas:

[...] J'ai répondu que c'était possible. En tout cas, je n'étais peut-être pas sûr de ce qui m'intéressait réellement, mais j'étais tout à fait sûr de ce qui ne m'intéressait pas. Et justement, ce dont il me parlait ne m'intéressait pas.<sup>597</sup>

Lo que se traduce en actitudes poco positivas hacia aquellas intenciones individuales que persiguen esas metas para la sobrevivencia de su cultura. Habrá que decir que Camus en *L'étranger*, no muestra una posición irreductible cuando se refiere al liberalismo de los valores,<sup>598</sup> porque comporta una defensa invariable de ciertos derechos permitiendo la coexistencia de las diferencias con base en acomodados o arreglos no perdurables y en constante transformación.<sup>599</sup>

Sin embargo, ¿qué pasa cuando un individuo cambia el sentido de su pertenencia de una comunidad cultural y la evalúa desde otro punto de vista?, posiblemente emergerá el conflicto, el desacuerdo y la discusión interna que hacen peligrar la preservación de la identidad de una comunidad cultural (Todorov, 1989: 21).

El reconocimiento de este último implica el universalismo que concede a la identidad de cualquier persona a ser merecedora de respeto y de derechos inamovibles de libertades civiles, políticas y oportunidades.

Magris en *Danubio*, clarifica y distingue entre dos formas de respeto (básicas) para el reconocimiento de los ciudadanos vistos como iguales, es decir, el respeto a la identidad única de cada individuo, cualquiera que sea su sexo, raza o etnia, y el respeto a aquellas actividades, prácticas y modos de ver el mundo que son objeto de una valoración singular o que son inseparables de los miembros de los grupos en desventaja (Cheneval, 2010).

---

<sup>597</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 175.

<sup>598</sup> Véase en el capítulo III, el apartado "Reciclaje intercultural de los valores y sus aproximaciones."

<sup>599</sup> TODD, Olivier, *Albert Camus. Une vie*, Paris, Gallimard, 1996.

De hecho en las democracias liberales, confluyen múltiples valores culturales que hacen enriquecer la vida de todos, pero la defensa y la valoración de la diversidad se basa en una perspectiva universalista y no en el particularismo cultural.

Ahora, es importante rescatar la distinción que hace Camus entre el respeto a las diferencias y el reconocimiento del otro, que aunque es lo que comúnmente prevalece no desmerece en claridad (Dunwoodie, 1996). Cuando se habla de “comprender al otro” es rehusarse a impedir la expresión de toda la gama de opiniones sean racistas, sexistas, homofóbicas, y otras modalidades de discursos ofensivos, su límite es el daño directo y discernible (parece que se refiere al físico) que puedan causar o que se traduzca en amenazas:

L'Arabe s'est aplati dans l'eau, la face contre le fond, et il est resté quelques secondes ainsi, des bulles crevant à la surface, autour de sa tête. Pendant ce temps Raymond aussi a frappé et l'autre avait la figure en sang.<sup>600</sup>

Albert Camus señala, que es limitado el lenguaje moral común cuando sólo se circunscribe al derecho a la libre expresión, pero este derecho puede tener un sentido más amplio cuando se desafían expresiones indefendibles en los terrenos moral y empírico (Bagot, 1993).

De algún modo, la cuestión pública no tardará en dar un giro desde el contenido pernicioso del discurso hacia el derecho de libre expresión del orador (que en este caso es el propio personaje Mersault):

Malgré ma bonne volonté, je ne pouvais pas accepter cette certitude insolente. Car enfin, il y avait une disproportion ridicule entre le jugement qui l'avait fondée et son déroulement imperturbable à partir du moment où ce jugement avait été prononcé.<sup>601</sup>

El respeto a las diferencias es mucho más selectivo. Saramago piensa que en sociedades con diferencias culturales se deben incluir desacuerdos serios y respetables, argumentos que poseen seriedad moral y que carecen de segundas intenciones porque

---

<sup>600</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>601</sup> *Ibíd.*, p. 165.

ofrecen la oportunidad de defender nuestras opiniones ante temas controvertidos y se convierte en la forma de disentir y aprender de las diferencias.<sup>602</sup>

Con base en este planteamiento, puede desprenderse un criterio objetivo que determina qué opiniones carecen de virtud y no merecen respeto, la misoginia, el odio racial y étnico, las racionalizaciones de los intereses egoístas que ostensiblemente se presentan a sí mismos como conocimiento histórico o científico, desdeñan los intereses de los demás y por tanto no adoptan en absoluto una auténtica posición moral. El discurso del odio es intolerable (de nuevo en Ensaio sobre a cegueira):

Estão mortos, não podem fazer nada, disse Alguém [...]estiveram tão soltos como agora estão, fora dos corpos, e portanto mais livres de fazerem o que quiserem, sobretudo o mal, que, como todo o mundo sabe, sempre foi o mais fácil de fazer .<sup>603</sup>

Albert Camus desde su propia visión liberal concede a las virtudes deliberativas como el respeto mutuo y la libre expresión de las diferencias intelectuales, políticas y culturales, la posibilidad de que los individuos, en tanto libres e iguales, tengan la posibilidad de discernir la diferencia entre el desacuerdo respetable y el no respetable, y cambiar de ideas al encontrarse con una crítica bien razonada; esta forma de “sentir” no deja lagunas al respecto:

[...] Mais du moins, je tenais cette vérité autant qu'elle me tenait. J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. J'avais vécu de telle façon et j'aurais pu vivre de telle autre. J'avais fait ceci et je n'avais pas fait cela. Je n'avais pas fait telle chose alors que j'avais fait cette autre. Et après?.<sup>604</sup>

La perspectiva de la comprensión del otro por los filósofos que están por la defensa de los derechos de las minorías adoptan la del tipo negativo o clásica. Camus, para los fines de la lucha por el reconocimiento (que habrá que decir no es sólo jurídico y político), amplía el campo semántico de la “comprensión del otro” que se adjetiva como activa, como el valor identificado con el respeto a los demás que denota reconocimiento e inclusión (Onfray, 2012).

---

<sup>602</sup> SOUSA, Ronald W., Voz autoritaria y experiencia fascista. José Saramago, Madrid, del Orto, 2003.

<sup>603</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 90.

<sup>604</sup> Ibíd., p. 179.

Preocupado por su traducción socio-política, Saramago centra su atención en los puntos principales de la educación de sus personajes, uno de los cuáles consiste en entender, precisamente, que su perspectiva debe ser pluralista, es decir, atenta a una diversidad de normas y de tradiciones, y otro en garantizar que sus libros no se transformen en autoridades (Seixo, 1999).

#### 2.4. Trazos de novela psicológica: errores del pasado.

Las dos novelas de José Saramago objeto de estudio, presentan como es lógico una diversidad de personajes, siendo el central, en el caso del *Ensaio sobre a cegueira* la mujer del médico y, en el caso del *Ensaio sobre a lucidez*, el *comissário*. Los hechos parecen recordados por ellos mismos desde un tiempo posterior y que no aparece determinado dentro del marco de las obras.<sup>605</sup>

El narrador se sitúa la mayor parte del tiempo en la conciencia de estos dos personajes pero es evidente que en otros momentos habla desde la conciencia de distintos personajes. Nos encontramos ante una obra polifónica que supera los límites de una única conciencia (Bastos, 1996).

Este procedimiento de narrar íntimamente ligado a uno de los temas que es el del recuerdo y el recordar. El recuerdo tiene dos funciones. Por un lado sirve para rescatar un tiempo del olvido. Por el otro ordena las experiencias del protagonista. Las similitudes con la narración camusiana son abundantes:

[...] Toutes mes journées se passent à regarder sur son visage le déclin des couleurs qui conduit le jour à la nuit. Couché, je passe les mains sous ma tête et j'attends.<sup>606</sup>

La novela psicológica pretende hacer un menudo análisis de la vida psíquica o anímica de sus personajes. Se trata en ella de contemplar, con alguna morosa

---

<sup>605</sup> Quizás porque Saramago: "José Saramago escribe obras de varios géneros, pero en la novela encuentra su principal cauce de expresión. Y la novela no es propiamente un género literario para Saramago, quien la considera, y así la llama, un espacio literario, en el que caben contenidos y planteamientos diversos, incluso contradictorios, y donde entran la filosofía, la poesía, la ciencia, donde el autor dialoga consigo mismo, con los demás, y sobre todo con el lector". ALBALADEJO, Tomás, *Laudatio de José Saramago*, op. cit., 2007.

<sup>606</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 163.



delectación, estados de ánimo. El amor de cualquier tipo, la tristeza, las dudas, el fanatismo, la ambición, el tedio de la vida, entendidos principalmente como sentimientos. Y repárese en que la novela psicológica, insiste con especial predilección, en “lo anormal” y propende a interpretar patológicamente la vida humana (Madruga, 1998: 17).

Estos estados de ánimo son descritos, analizados, separados en sus componentes, perseguidos en sus consecuencias. Se muestra al lector la realidad del alma entristecida, invadida por la sensualidad o dominada por el amor maternal, por ejemplo. Lo que la novela tiene de tal, de relato, consiste en la exposición de los conflictos<sup>607</sup> que esos estados de ánimo plantean y de cómo unos llevan a otros (Bastos, 1996).

En la novela psicológica los protagonistas se limitan a ser soporte de sus respectivos estados de ánimo, y estos son los que allí interesan. La novela personal es la expresión de una vida, y esta vida es de una persona, de un personaje o ente de ficción que finge el modo de ser del hombre concreto.<sup>608</sup>

Por esto la novela de Saramago no es descriptiva, sino puramente narrativa, temporal, y no hay en ella conflictos de sentimientos, sino siempre un problema de personalidad. Si se mira bien, se verá que se trata de cosas radicalmente distintas. Lo importante en su novela, tan personal son los personajes, no únicamente sus sentimientos.<sup>609</sup>

Si hay amor, odio, tristeza, envidia en estas novelas, no son nunca estados de conciencia, sino modos del ser. Ocurre lo mismo en Camus (Jarrety, 1999). Una pasión no es un sentimiento para Camus, una mera acepción psíquica, sino que la entiende e interpreta como un modo de ser, ese concreto ser apasionado, es decir, de una manera

---

<sup>607</sup> Presentes tanto en el Ensaio sobre a cegueira, y Ensaio sobre a lucidez, a lo largo de toda la narración.

<sup>608</sup> Y ese compromiso se produce: “En su praxis literaria, sobre todo en la novela como espacio, como lugar de encuentro y de representación, como ámbito polifónico en el que la pluralidad de las voces está vinculada a la pluralidad ideológica. La novela de José Saramago, como espacio de representación, como territorio literario y social, es sostenida por la voz, por el conjunto de las voces, y por las ideas que las voces representan”. ALBALADEJO, Tomás, *Laudatio de José Saramago*, op. cit., 2007.

<sup>609</sup> HEINICH, Nathalie, *Être écrivain. Création et identité*, op. cit., 2002.

ontológica, no es algo que le pase a uno, lo que en cierto momento se siente, sino lo que se es; de nuevo abrazamos el sentimiento personal de Mersault:

Alors, je ne sais pas pourquoi, il y a quelque chose qui a crevé en moi. Je me suis mis à crier à plein gosier et je l'ai insulté et je lui ai dit de ne pas prier [...] Mais j'étais sûr de moi, sûr de tout, plus sûr que lui, sûr de ma vie.<sup>610</sup>

¿Qué tiene que ver esto con describirnos los estímulos de un odio, y sus ingredientes psíquicos, y como llena un alma, y cómo entre en ella en conflicto con otros sentimientos?. Esto sería la “historia” de los sentimientos del personaje y de su conducta, pero no lo que le interesa a Saramago: la historia de la mulher do médico,<sup>611</sup> de ella mismo, no de sus aparatos psíquicos o de sus relaciones sociales. Es claro que no siempre tiene clara conciencia de ello, más bien la va adquiriendo poco a poco.

Pero sobre todo, Saramago sentía la necesidad de crear espiritualmente, él mismo, desde su conciencia, otras vidas, otras historias que lo acompañaran y a la vez fueran suyas. Suyas, pero distintas. Con esto buscaba esa compañía que sólo puede dar lo que es otro, que este es el gran problema de la convivencia, visible claramente en la amistad, en el amor (Madruga, 1998).

Y a la vez necesitaba unas existencias respecto a las que fuese superior, de modo que de él recibiesen vida y muerte, lo que equivalía a ponerse él, siquiera figurativamente, por encima de estas a salvo, pues, de su angustia.<sup>612</sup>

En el fondo, de lo que se trataba era de representar respecto a sus criaturas el papel de un Dios escritor para con él mismo, por eso tiene un hondo sentido dramático, a pesar de su deliberado convencionalismo. Y no se olvide que cuando Saramago habla, con la metáfora usual, de la creación del autor, o de engendrar hijos espirituales, no se refiere primariamente a las obras, sino a los personajes (Albaladejo, 2007).

---

<sup>610</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 181.

<sup>611</sup> Personaje central del Ensaio sobre a cegueira, que a su vez cobrará importancia su aparición en el desarrollo final de Ensaio sobre a lucidez, entrecruzando una vez más con su presencia las dos narraciones.

<sup>612</sup> JACKSON, John, *Mythes du sujet: a propos de l'autobiographie et de la cure analytique*, in *L'autobiographie, Viè rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence*, les Belles Lettres, Paris, 1988, p. 139.

Y además de todo esto, la vida del personaje imaginado, que es creación espiritual, ofrece por eso mismo una máxima transparencia al pensamiento y permite sumergirse en ella hasta lo más hondo, sin tropiezo con la esencial opacidad de lo real.

La historia de ficción en el sentido de las cosas, muestra el puro ejemplo del drama humano y a la vez la mayor adecuación y homogeneidad con el espíritu que intenta penetrarlo imaginativamente, al crearlo. Significa proyectarse fuera, en ajena desnudez de forma transparente. Esto es lo que Saramago busca en sus novelas.<sup>613</sup>

Hemos visto, pues, como las raíces profundas del problema mismo de Saramago, dada la situación fáctica en que se encuentra implantado en la filosofía de su tiempo, lo llevan a escribir novelas preñadas de angustia, y que parecen rodeadas de una halo de problemas metafísicos. Y vemos también que ellas son lo decisivo y lo más propio y hondo de su obra toda, aquello en que forzosamente culmina.<sup>614</sup>

Pero entonces subsiste la dificultad de que, por existir el que piensa, la existencia se halla puesta al mismo tiempo que el pensamiento (Dunwoodie, 1996). Y por último, en otro lugar elimina la temporalidad, radicalmente, de la esfera del pensamiento puro, el tiempo no se deja asignar ningún puesto en el pensamiento puro. Camus abraza esta idea en su bagaje creativo, como si de un loco se tratara:

[...] Pourtant, j'étais obligé de reconnaître que dès la seconde où elle avait été prise, ses effets devenaient aussi certains, aussi sérieux, que la présence de ce mur tout le long duquel j'écrasais mon corps.<sup>615</sup>

Camus encuentra pues, en el carácter triple de la existencia individual, temporal, y en movimiento, el fundamento de su irreductibilidad a la razón. El problema está agudamente planteado, pero dista mucho de estar resuelto. Tampoco será capaz de darle una solución metafísica, más bien intenta escapar a él, por un

---

<sup>613</sup> MADRUGA, Conceição, A paixão segundo José Saramago, op. cit., 1998.

<sup>614</sup> Cito: "Su obra comprende distintos géneros, incluye novela, cuento, poesía, teatro, diario, memorias, ensayo, crítica literaria, libro de viajes, en lo que es un reconocimiento y una manifestación de la pluralidad de la praxis de la literatura y, a la vez, de la confluencia de las distintas formas y posibilidades de construcción de la literatura en una adhesión al lenguaje y en un cuestionamiento del mismo porque el autor cuestiona el mundo con el lenguaje." ALBALADEJO, Tomás, Laudatio de don José Saramago, op. cit., 2007.

<sup>615</sup> CAMUS, Albert, L'étranger, op. cit., p. 165.

rodeo, cuyas fecundas consecuencias, imprevistas tal vez hasta para el propio escritor, nos resultarán más adelante diáfanas.<sup>616</sup>

Adivinamos en las palabras de Saramago en el Ensaio sobre a lucidez, todos los elementos que hemos ido descubriendo antes, como la estabilidad de la razón frente a la plasticidad fugaz y cambiante de la vida, la tendencia a la generalización, y su incapacidad para llegar al individuo único e insustituible o la abstracción del tiempo, que deja fuera la realidad temporal de lo viviente.

Leer el texto de Saramago es reconstruir esa oralidad que está presente en las voces de la novela, es contribuir al sentido, cooperar con el autor por medio de la actualización interpretativa de una escritura que es voz viva porque no se aleja de la comunicación oral, voz que con trabajo y oficio es incorporada a lo escrito (Albaladejo, 2007).

Todo está recogido en Saramago, que permaneció siempre afincado en ese estado de la ciencia y de la filosofía. Toda su obra, está condicionada esencialmente, de un modo si se quiere negativo, como una limitación, por el estado de la ciencia en su momento de madurez, y queda afectada por la temporalidad en su forma agresiva (Madruga, 1998: 17).

Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser (Seixo, 1999).

La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca la muerte, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla ¿Cómo pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida?. Quizás a través de la imagen saramaguiana de una “ceguera colectiva”.

---

<sup>616</sup> DJEMAI, Abdelkader, Camus a Oran, Paris, Editions Michalon, 1995.

### 2.4.1. Análisis introspectivo de las “emociones básicas”.

O quizás a través de un análisis de emociones básicas del individuo. Sea como sea, optamos ahora por el propósito de rebuscar de comparar entre éstas, realizando un puente de apoyo entre José Saramago y Albert Camus.<sup>617</sup>

De hecho, Saramago tiende a estar de acuerdo con la doctrina comúnmente aceptada que hace de la alegría, la tristeza, el miedo y la esperanza las emociones principales. Éstas cuatro se llaman principales por diferentes razones. La alegría y la tristeza porque son los términos absolutamente últimos del proceso emocional, la esperanza y el miedo porque son, al menos, el punto culminante de esa parte del proceso que influye en algún objetivo existente en el futuro.

Camus, es más incisivo y explícito en este tema. Todas las pasiones, intuye, se componen o son especies de seis pasiones primitivas: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza; Mersault no duda en sus predicciones:

[...] Il m'a semblé alors reconnaître le sentiment que je lisais sur tous les visages. Je crois bien que c'était de la considération.<sup>618</sup>

Saramago las plantea como una disposición del alma causadas respectivamente por la alegría y el deseo y por la tristeza y el deseo. La ira para Saramago, no es una emoción primitiva sino una especie del odio, o de rencor:

[...] Ultima sombra de rencor ainda lhe andava a turvar o espírito, de certeza se dissipou quando o ferido gemeu lastimosamente.<sup>619</sup>

---

<sup>617</sup> Los filósofos tradicionales siempre han asumido que todas las variedades de reacciones emocionales pueden incluirse en un limitado número de emociones más genéricas, más primitivas y originales. En la *Summa Theologiae*, Santo Tomás organiza su estudio de *De Passionibus Animae* en base a las siguientes emociones: amor, odio, deseo, placer, dolor, esperanza, desesperación, miedo, audacia, e ira. Pero esta lista puede aún reducirse más al incluir la desesperación y la audacia en el análisis del miedo y la esperanza, de este modo los efectos se incluyen en sus causas. Usaremos pues, como referencias a lo largo de este apartado a, MANZANEDO, Marcos, F., *Las pasiones según santo tomás*, Salamanca, San Esteban ed., 2004 y, DESCARTES, R., *Les Passions de l'Âme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

<sup>618</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 162.

<sup>619</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 67.

En un análisis inicial de las emociones de José Saramago y Albert Camus, vemos que la mayoría de éstas aparecen como constelaciones que gravitan o se centran en emociones más genéricas y originales (Jarrety, 1999). Básicamente revisamos tres pares de emociones contrarias: amor-odio, esperanza-miedo y alegría-tristeza y, la ira en su relación respectiva con el amor y el odio (análisis de su naturaleza distintiva).

Saramago trata el amor y el deseo en parte del Ensaio sobre a Cegueira, con una organización ocasional. El amplio análisis del amor de Saramago se explica por su propia concepción del amor como una emoción, un concepto que incluye sin distinción los movimientos del alma hacia el bien sensible e inteligente:

Pensou-o ela, mas calou-se, não quis pronunciar as palavras óbvias, Isso que, afinal, ele não poderá fazer, posso fazê-lo eu, O quê, perguntaria o médico, fingindo não compreender. Agora, com os olhos.<sup>620</sup>

Esta extensa perspectiva permite a José Saramago mezclar, sin ningún orden aparente, elevadas consideraciones metafísicas sobre el papel del amor en el universo con advertencias psicológicas sobre el modo de curar los excesos de la unión pasional.

A lo largo de Ensaio sobre a cegueira, Saramago destaca el papel central, principal y fundamental del amor en la dinámica de las emociones humanas. El amor es, la más fuerte y poderosa de todas las emociones. Desde esta perspectiva, todas las emociones son efectos y manifestaciones del amor porque la voluntad del individuo está primordialmente motivada hacia el bien y rechaza el mal sólo porque es lo contrario del bien:

[...] Une a essa humanidade partir-se-á, será como se estivésse mos a afastar-nos uns dos outros no espaço, para sempre, e tão cegos eles como nós.<sup>621</sup>

El énfasis platonizante de Saramago en el amor se desvanece en el frío y racional análisis del Ensaio sobre a cegueira. El amor es caracterizado aquí como una de las seis pasiones primitivas y como la opuesta al odio, mientras que el mismo deseo se convierte en una pasión aparte, del amor; retomemos más ejemplos:

---

<sup>620</sup> Ibid...,p. 151.

<sup>621</sup> Ibid...,p. 290.

Fingiu que dormia quando a mulher se levantou. Sentiu o velho que ela lhe deu na testa, muito suave, como se não quisesse acordá-lo do que julgava ser um sono profundo.<sup>622</sup>

El hecho de que el mal no es más que lo contrario del bien es usado por Camus no para subrayar la centralidad del amor, sino más bien para obviar la emoción de la aversión como la opuesta al deseo. Este principio cartesiano parece socavar, sin embargo, tanto en contraste entre el amor y el odio como el existente entre la esperanza y el miedo como dos emociones distintas y contrarias. El mismo Camus (o Mersault según se quiera) admite que el miedo no es más que carencia de esperanza:

Moi j'écoutais et j'entendais qu'on me jugeait intelligent. Mais je ne comprenais pas bien comment les qualités d'un homme ordinaire pouvaient devenir des charges écrasantes contre un coupable.<sup>623</sup>

No es el amor la más fuerte de las emociones para Camus, sino el deseo, en particular el deseo que nace de la expectativa del placer, un deseo que generalmente recibe el nombre del amor y proporciona el material principal a escritores de novelas y poetas; ahora es Marie, quien entra en escena:

[...] Quand le soleil est devenu trop fort, elle a plongé et je l'ai suivie. Je l'ai rattrapée, j'ai passé ma main autour de sa taille et nous avons nagé ensemble. Elle riait toujours<sup>624</sup>.

El amor en Saramago, se presenta como una inclinación o impulso de la voluntad hacia el bien, una salida de la voluntad para abrazar el bien que se acerca resultante del deseo de unirse con él.

Saramago, identifica el deseo con el amor egoísta y reserva el nombre de amor para lo que los escolásticos llamaron “amor de amistad”, un término que Saramago reserva para los casos en que el amor verdadero y auténtico es mutuo:

Depois foram sentar-se num sofá da sala, a esperar. Tinham as mãos dadas, e ele disse, Não sei quanto tempo iremos estar separados, e ela respondeu, Não te preocupes.<sup>625</sup>

---

<sup>622</sup> Ibid., p. 37.

<sup>623</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 152.

<sup>624</sup> Ibid., p. 33.

<sup>625</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 43.

Albert Camus hace del deseo una emoción diferente del amor pero mejora la búsqueda de Saramago al enfatizar que el deseo mira hacia el futuro en el sentido de que no sólo busca la presencia del bien ausente sino también la conservación del bien presente y la ausencia del mal que el individuo ya tenía o que podrá experimentar en el tiempo venidero:

Peu après, une des femmes s'est mise à pleurer [...] Elle pleurait à petits cris, régulièrement : il me semblait qu'elle ne s'arrêterait jamais [...] Elle dit que c'était sa seule amie ici et que maintenant elle n'a plus personne.<sup>626</sup>

En una situación en donde el mal y las dificultades se apoderan de la cotidianeidad de los personajes, como ocurre en el Ensaio sobre a cegueira, Saramago nos plantea la pregunta de si el deseo es incompatible con el amor verdadero, alejándose del análisis de Camus cuando rechaza la distinción entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad (parece decirnos aquello de: cuando el amor anhela las cosas amadas, es deseo, cuando las posee y las disfruta, es alegría); de nuevo Marie:

Marie m'a secoué et m'a dit [...] il fallait déjeuner. Je me suis levé tout de suite parce que j'avais faim, mais Marie m'a dit que je ne l'avais pas embrassée depuis ce matin. C'était vrai et pourtant j'en avais envie.<sup>627</sup>

Para el autor portugués, el deseo no es una emoción separada o un estadio distinto en el proceso emocional que va de la atracción inicial hasta el placer consumado de la posesión, sino más bien una forma desviada de amor, una forma centrípeta de amor, un amor envenenado por la atención excesiva y por los “valores”<sup>628</sup> erróneos que se persiguen:

A rapariga dos óculos escuros conversava em voz baixa com o garoto [...]aconteça o que acontecer, uma coisa sabemos, ninguém vos virá ajudar.<sup>629</sup>

A lo largo del capítulo en donde se narran los “ataques sexuales” en el Ensaio sobre a cegueira, el autor insiste en distinguir, el verdadero y auténtico amor, del falso y pretendido amor del deseo; revisamos unas breves aseveraciones:

---

<sup>626</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 20.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>628</sup> Una vez más mencionamos la importancia de los “valores” para posteriormente concretar su análisis en el capítulo III.

<sup>629</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 52.



[...] E tão perturbados ficaram que nem se lembraram de que não haveria grande perigo em dizê-las, uma vez que aqueles filós de puta não queriam desafogar-se com homens, mas com mulheres.<sup>630</sup>

La diferencia entre el amor no egoísta y el deseo egoísta disfrazado de amor es más sorprendente cuando se consideran sus efectos dispares. El verdadero amor, que será considerado más tarde con más detalle, muestra la alegre unión entre el amado y el amante, una vez que podemos observar la cercanía constante entre el médico y su mulher, pasando por diversas etapas, sin que la violencia de los alrededores consiga afectar su cariño mutuo:

Finalmente subiu e sentou-se ao lado do marido. O condutor da ambulancia protestou do banco da frente, Só posso levá-lo a ele, são as ordens que tenho, a senhora saia. A mulher, calmamente, respondeu, Tem de me levar também a mim, ceguei agora mesmo.<sup>631</sup>

La actitud negativa de Camus ante el deseo en general podría revelar alguna influencia estoica y una actitud moralista severa, pero su alabanza retórica está firmemente enraizada en las disquisiciones más profundas de los platónicos.

El amor humano, cuando los humanos aman el objeto adecuado de la manera adecuada, es amor de Dios. A diferencia de los escolásticos e incluso más radicalmente que San Agustín (Manzanedo, 2004), Camus toma prestado de Platón y los neoplatónicos la perspectiva central sobre la identificación de lo Bueno y lo Hermoso. La belleza física es también una causa del amor:

[...] Je me suis retourné pour la regarder avancer. Elle était toute visqueuse d'eau salée et elle tenait ses cheveux en arrière. Elle s'est allongée flanc à flanc avec moi.<sup>632</sup>

Los dos amantes de *L'étranger*, presentan un amor que sin importar cuán trivial e infructuoso sea, es un amor humano no egoísta, como la imagen del auténtico amor, y también ofrece efectos maravillosos.

Es un amor que transforma la diversidad en la unidad, une todo aquello que toca, refuerza la confianza, no busca ventajas, enlaza e iguala cuanto enlaza, nunca está

---

<sup>630</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>631</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>632</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 80.

ocioso, nunca se niega a sufrir cualquier cosa, conduce a la ejecución de hechos grandes y admirables, aporta la realización del conocimiento, crece con la compasión y florece en amistad mutua:

[...] Tout était dans le même état que le premier jour [...] Cela m'a donné à penser que je n'avais pas cherché Marie du regard pendant tout le procès. Je ne l'avais pas oubliée.<sup>633</sup>

Saramago ofrece una relación en donde el odio se considera como opuesto al amor: “puesto que a cualquier cosa agradable (conveniens), precisamente en cuanto que es agradable, la llamamos bien; así también a cualquier cosa desagradable (repugnans), precisamente en cuanto que es desagradable, la llamamos mal (Descartes, 1970). Así pues, como el objeto del amor es lo que es el bien, el objeto del odio es lo que es el mal. Es por esto que el odio es lo contrario del amor.

Saramago, expande una concreción del odio que lo hace contrario a la benevolencia más que lo opuesto al amor, una emoción dirigida exclusivamente a las personas. De ahí que destaque en sus líneas narrativas el papel de la sospecha y el miedo en la generación del odio y la íntima relación entre odio, ira, crueldad y el deseo de venganza:

A mulher do médico não queria matar, só queria sair o mais depressa possível [...]Ouviru-se outro tiro, Vamos, vamos, dizia a mulher do médico empurrando à sua frente as cegas que encontrava no caminho.<sup>634</sup>

Camus, procede a explicar las apariencias psicológicas admitiendo que el odio puede o sentirse más profundamente (magis sensible) que el amor, o parecer más fuerte cuando se le compara con el amor por algo de menor importancia.

Camus compara la alegría y el amor con la tristeza y el odio y llega a la conclusión de que el amor y la alegría son preferibles a la tristeza y el odio incluso cuando ambos están mal fundados. Los efectos del odio son también descritos por Saramago como efectos contrarios al amor. Mientras que el amor es la fuente de la

---

<sup>633</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>634</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 187.

unidad, el odio planta la semilla de la discordia; incluso en los comportamientos más básicos:

[...] Conhecedor dos pormenores da vida desta mulher, insinuaria que a bonitez do sorriso não passava de uma artimanha de ofício.<sup>635</sup>

La ira y el odio son causadas por el pensamiento del haber sido indebidamente heridos por otro, y ambas conducen al deseo de venganza. La venganza marca la pauta de diferenciación entre odio e ira, en la narración de Saramago.

Así, se puede diferenciar entre la venganza que buscan las personas airadas de la venganza y la que persiguen las personas que odian. La venganza airada, responde en responder al dolor con dolor, por su parte, la venganza del odio, consiste en herir y hacerlo seriamente; una frase del tipo “me las pagarás” abre el camino:

Lembrem-se do que eu no outro dia disse, que não me esqueceria da cara dele, e daqui em diante pensem no que vos digo agora, que também não me esquecerei das vossas, Hás-de pagar-mas, ameaçou.<sup>636</sup>

¿Quiere decir Saramago que el odio es más destructivo que la ira porque disfraza mejor su propia malicia, porque consume a uno de modo más insidioso?. ¿Está sugiriendo Saramago que de ambas pasiones la ira es la que más claramente revela a uno mismo y a los demás su capacidad de debilitar nuestra energía para tratar con la realidad de un modo razonable?. ¿Es la ira explosiva y más breve que el odio porque trae consigo un desagrado de “nosotros” mismos, incómodo y, a la larga, insoportable?.

Saramago muestra el miedo como una de las emociones básicas, podría decirse que es una de las emociones más corporales. El miedo no es sólo la evitación emocional de cualquier mal, sino la reacción emocional a un objeto futuro, desagradable, difícil e irresistible:

Então o cego, lentamente, como se tivesse medo de que o viessem surpreender em delito flagrante de abandono de posto ou infringindo

---

<sup>635</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>636</sup> *Ibíd.*, p. 187.

de uma vez só todas as regras por que estão obrigadas a rege-se as sentinelas.<sup>637</sup>

Albert Camus subraya que el miedo no puede confundirse con la tristeza, ni tampoco como una variante del deseo (Jarrety, 1999). El miedo, no puede ser una forma de tristeza porque es una emoción contendiente, no de impulsos (como la tristeza), dirigida contra lo que es desagradable no como tal, sino como difícil e irresistible:

[...] Je prenais toujours la plus mauvaise supposition : mon pourvoi était rejeté. « Et bien, je mourrai donc ». Plus tôt que d'autres, c'était évident. Mais tout le monde sait que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue.<sup>638</sup>

Saramago considera el miedo como una de las cuatro pasiones principales (junto con la alegría, la tristeza, y la esperanza) porque representa el último estadio del movimiento apetitivo con respecto al mal (aversión-odio-miedo).

Camus abandona a Saramago cuando se niega a reconocer el miedo como una de las emociones primitivas. Para él el miedo es una disposición del alma que le persuade de que la cosa esperada no llegará a pasar, una disposición que podría coexistir con la esperanza cuando al mismo tiempo el individuo se representa a sí mismo las razones que le hacen juzgar que la realización del deseo es fácil (Manzanedo, 2004). El miedo para Camus no es más que la esperanza insegura, una esperanza consciente de su propia debilidad:

[...] Naturellement, l'espoir, c'était d'être abattu au coin d'une rue, en pleine course, et d'une balle à la volée. Mais, tout bien considéré, rien ne me permettait ce luxe, tout me l'interdisait, la mécanique me reprenait.<sup>639</sup>

Saramago destaca los efectos concretos del miedo, particularmente su efecto perturbador para la capacidad del individuo de pensar de un modo correcto. Asimismo, destaca la influencia de las disposiciones y las circunstancias personales. Por otro lado, describe la ansiedad como una mezcla de pesar, miedo, irritación y deseo reprimido:

---

<sup>637</sup> *Ibíd.*, p. 157.

<sup>638</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 171.

<sup>639</sup> *Ibíd.*, p. 165.

Excitados, os cegos, atropelando-se uns aos outros, começaram a mover-se para onde, pelos sons de fora, calculavam que estava a porta, mas, de súbito, tomados por uma vaga inquietação que não iriam ter tempo de definir e explicar.<sup>640</sup>

Las indecisiones de Saramago referentes al carácter básico de la emoción de la esperanza también representan un alejamiento del pensamiento escolástico (Manzanedo, 2004). En tanto que busca el bien, la esperanza se opone al miedo; en tanto que se dirige hacia el futuro, la esperanza es distinta de la alegría; en tanto que está causada por un bien arduo como tal, la esperanza es una emoción contendiente distinta de la emoción impulsiva del deseo, en tanto que se enfrenta a un bien que es difícil, pero posible, la esperanza se opone a la desesperación:

Enquanto puder, disse a rapariga dos óculos escuros, mantereí a esperança, a esperança de vir a encontrar os meus pais, a esperança de que a mãe deste rapaz apareça, Esqueceste-te de falar da esperança de todos, Qual, A de recuperar a vista, Há esperanças que é loucura ter.<sup>641</sup>

Parece que Saramago describe la esperanza como una emoción derivada, como un deseo mezclado con alegría y acompañado de la representación de que hay muchas probabilidades de obtener el objeto del deseo:

Por que repetiste nesse tom as minhas palavras, Que tom, Esse, Só disse que nunca vivi contigo, O tom, o tom, não finjas que não compreendes, Não insistas, peço-te, Insisto, preciso saber, Voltamos às esperanças, Pois voltemos.<sup>642</sup>

Pero Saramago se inclina más hacia una clasificación del miedo como una emoción derivada del deseo, al deseo acompañado por la representación de que hay pocas probabilidades de obtener el objeto de nuestro deseo. Los personajes del Ensaio sobre a cegueira, conocen en su inconsciente las verdaderas posibilidades de recuperar la vista, se trata de una opción válida, en la cuál el objeto del deseo, esto es, recuperar la vista, se torna complicado y muy poco probable:

Então é porque não temos mesmo salvação, queixou-se a rapariga. Mais calma, a mulher do médico pensava.<sup>643</sup>

---

<sup>640</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 88.

<sup>641</sup> *Ibíd.*, p. 290.

<sup>642</sup> *Ibíd.*, p. 292.

<sup>643</sup> *Ibíd.*, p. 100.

## 2.5. Conmover la credibilidad e imaginación del lector por la actuación y por la escritura personal.<sup>644</sup>

La realidad que refleja Saramago en *Ensaio sobre a cegueira*, es la especulación de un drama personal, lo que le lleva a discernir la esterilidad de una partidaria convivencia colectiva.

Pero es también la voluntad de conocer el mundo lo que dinamiza esa fuerza interior que surge de la esfera privada y que emerge para llegar a captar la realidad más allá del yo:

Não sei, não me lembro, sabia, lembrava-se, não queria era confessar que quando de repente se viu cega, expressão absurda, mas enraizada, que não temos conseguido evitar, salta de casa aos gritos, chamando pelas vizinhas, as que ainda estavam no prédio guardaram-se bem de acudir-lhe.<sup>645</sup>

La historia muestra un movimiento hacia fuera, no hacia el mundo visible en el sentido de la filosofía mental, sino hacia lo visible de una realidad concreta, la de su comunidad.<sup>646</sup>

En su terreno de trabajo, Saramago piensa en la decadencia familiar y en la penuria general, en los ciegos<sup>647</sup> que, libremente, se mueven por la “prisión” y el

---

<sup>644</sup> Bajtin rechaza la concepción de un yo individualista y privado; el yo es esencialmente social. Cada individuo se constituye como un colectivo de numerosos “yoes” que ha asimilado a lo largo de su vida, algunos de los cuales provienen del pasado; estos “yoes” se encuentran en los lenguajes, las “voces” habladas por otros y que pertenecen a fuentes distintas (ciencia, arte, religión, clase, etc.). Estas voces no son sólo palabras sino un conjunto interrelacionado de creencias y normas denominado “ideología”. Nunca estaremos por fuera de la ideología porque, hablamos con “nuestra” ideología, “nuestra” colección de lenguajes, de palabras cargadas con valores (Todorov, 1989).

<sup>645</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 229.

<sup>646</sup> Una comunidad donde el hombre es: «[...] Un animal social dont les simagrées méritent bien une observation permanente, mais la rançon à payer pour un tel art de la conscience est une scène remplie de personnages dénués de toute autonomie, et par voie de conséquence, incapables de fonctionner au niveau de l’imaginaire –des personnages observés, et non inventés. Il est à la fois confortable et rassurant d’échanger ces bons sentiments, ces affirmations de valeurs partagées, ces platitudes humanistes, mais la scène demeure fondamentalement stérile, et l’accent mis sur la restitution de ce qui est censé être le monde réel ne fait qu’accroître le sens décadent de la responsabilité sociale tout en ravageant le paysage de l’invention dramatique.» BARKER, Howard, *Arguments pour un théâtre et d’autres textes sur la politique et la société*, op. cit., p. 131.

<sup>647</sup> Los personajes de *Ensaio sobre a cegueira*.

lenguaje creativo de su jerga creativa. Saramago relaja su control sobre el lenguaje para dejarlo fluir libremente en su propia corriente. El lenguaje se libera como se libera su cuerpo. Es el intento de recuperar todo el horizonte de un discurso alternativo:

[...] E foi o que a todos valeu, tanto inocentes como culpados, porque de certeza a irregularidade fiscal lhe teria saltado aos olhos se as tivesse levado às respectivas contas.<sup>648</sup>

La realidad que capta la conciencia de Saramago se hace más compleja y más presente, como muestra la energía con la que observa la vida que le rodea. Los ciegos se presentan bajo un escrutinio irónico y crítico de sí mismos. La escritura se vuelve más sutil y flexible y la realidad que capta su conciencia más compleja y vital:

Pareceu ao médico que ouvia chorar, um som quase inaudível, como só pode ser o de umas lágrimas que vão deslizando lentamente até às comissuras da boca e aí se somem para recomeçarem o ciclo eterno das inexplicáveis dores e alegrias humanas.<sup>649</sup>

Pero más que la intención de Saramago de aplicar a la obra, la incoherencia textual de la coherencia divina, está el propósito de anular la ilusión de estabilidad y conclusión que anunciaba el final divino de la historia del Ensaio sobre a cegueira. La observación desde la ventana es imagen de esta inestabilidad:

A mulher do médico levantou-se e foi para a janela. Olhou para baixo, para a rua coberta de lixo, para as pessoas que gritavam e cantavam. Depois levantou a cabeça para o céu e viu-o todo branco, Chegou a minha vez, pensou [...] A cidade ainda ali estava.<sup>650</sup>

José Saramago escribe un verdadero manifiesto a favor del individuo, de la persona, contra los atentados externos a los que debe sobreponerse. La Historia, al fin y al cabo, no sólo está hecha de grandes falsos sucesos, sino también de estas otras vidas humildes, silenciosas, insignificantes.<sup>651</sup>

No sabemos qué contiene ese mundo que el autor observa, más bien parece que es su mundo interior el que coloca sus recreaciones. La subjetividad de Saramago se apodera de la narrativa de tal modo que apenas ocurre nada, excepto algunos

---

<sup>648</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 164.

<sup>649</sup> Ibid., p. 174.

<sup>650</sup> Ibid., p. 310.

<sup>651</sup> MOLINA, César Antonio, en DEL RIO, Pilar, José Saramago, Madrid, A.E.C.I., 1995, p. 43.

acontecimientos internos, alteraciones de cadencia e imágenes, gestos de un ego móvil, el acontecer se vuelve palabra y sustituye a los actos visibles:

[...]A discipline do vento, o perfume da lua, a reivindicação da treva, o poder do esconjuro, a marca do calcanhar, a crucificação da rosa, a pureza da linfa, o sangue do gato preto, a dormência da sombra, a revolta das marés, a lógica da antropofagia, a castração sem dor, a tatuagem divine, a cegueira voluntaria, o pensamento convexo, o côncavo, o plano, o vertical, o inclinado, o concentrado, o disperso, o fugido, a ablação das cordas vocais, a morte da palavra.<sup>652</sup>

Tanto José Saramago como Albert Camus conceden prioridad al estilo narrativo por encima del personaje en sus obras. Que la caracterización del personaje no le aporte centralidad dramática por su tímida intervención o por el mimetismo de su discurso significa descartar la función de la estrategia narrativa como fuente de significación:

Eu sei que a senhora vê, disse numa voz muito baixa. A mulher do médico estremeceu de surpresa, e murmurou, Está enganado, acnde é que foi buscar essa ideia, vejo tanto como qualquer dos que aqui estão, Não me queira enganar a senhora, eu bem sei que vê.<sup>653</sup>

Aparte de los enfoques críticos que limitan la exégesis al aspecto estilístico, la orientación de los demás enfoques sitúa a el Ensaio sobre a lucidez en un texto que subvierte la ideología mediante la descontextualización de los discursos que cuestiona, al situarlos dentro de "lo censurable", del discurso que es marginado por la convención y excluido de la literatura. Estrategia textual que consiste en distanciar el texto del contexto original, en reubicarlo en un contexto ajeno y tabú que anula su significado potencial (Del Río, 1995: 34).

También es subversivo por las referencias históricas y culturales concretas que, aun siendo anecdóticas para un sector de la crítica, aluden de modo explícito a una realidad histórica y social. Albert Camus cuestiona el legado de la tradición, la ilusión del mundo como realidad estable y la idea del hombre como "individualidad" capaz de dilucidar el significado global de esa experiencia:

[...] Le cri des vendeurs de journaux dans l'air déjà détendu, les derniers oiseaux dans le square, l'appel des marchands de sandwiches, la plainte

---

<sup>652</sup> *Ibíd.*, p. 284.

<sup>653</sup> *Ibíd.*, p. 74.



des tramways dans les hauts tournants de la ville et cette rumeur du ciel  
avant que la nuit bascule le port, tout cela recomposait pour moi un  
itinéraire d'aveugle.<sup>654</sup>

Asimismo, resiste la interpretación por la ambigüedad que genera el texto, el estilo que se transforma la pluralidad semántica que ha servido de justificación una vez que no se hallan otros propósitos exegéticos.<sup>655</sup>

La estrategia de imaginar no la visión privilegiada de una mente singular sino la del personaje común dentro de una comunidad de diferentes individuos es la clave que nos introducirá en el territorio del Ensaio sobre la lucidez y que marca el inicio de la reacción ideológica del autor. Es la nueva perspectiva que se libera del culto a la personalidad del héroe para dar paso a una narrativa de inclusión de una comunidad potencial (Sousa, 2003: 24).

El discurso colonizador del Ensaio sobre la lucidez reproduce las fantasías jerárquicas de la cultura del colonizador, ahora proyectadas en la cultura originaria<sup>656</sup> del otro. De igual modo, la literatura cuando sirve a los fines de una elite cultural se convierte en credo ideológico, en institución que sistemáticamente excluye lo diferente y relega la literatura a mero objeto estético, a valor de cambio. He aquí un ejemplo:

Afirman os dicionários que a testada é a parte de uma rua ou estrada  
que fica à frente de um prédio, e nada há de mais certo, mas também  
dizem-no pelo menos alguns, que varrer a sua testada significa afastar  
de si alguma responsabilidade ou culpa.<sup>657</sup>

Irónicamente, la comunidad saramaguienne fabrica su propia mitología de superioridad social y cultural guiados por las pautas de la ideología dominante. El papel de los medios de comunicación en la transmisión ideológica muestra que la realidad colonial no fue tan sólo un drama de explotación y represión de la población nativa, también fue la victoria de una política de persuasión (Del Río, 1995: 103).

---

<sup>654</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 146.

<sup>655</sup> El propio escritor afirma: "Entonces el escritor se da cuenta de que hay en su trabajo una vieja coherencia, una coherencia que viene de muy lejos, entonces comprende que no tiene que pedir más a la vida, salvo que esa coherencia se mantenga, que el futuro no la niegue, no la desmienta, no la contradiga" (Del Río, 1995: 103).

<sup>656</sup> JOURDE, Pierre, *L'alcool du silence. Sur la décadence*, Honoré Champion, Paris, 2004.

<sup>657</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 106.

La esencia de esta comunidad, definida según los términos del colonizador, asume las mismas nociones jerárquicas y neutraliza la posibilidad de un discurso anti-colonial. Por su parte, el discurso colonial sirve de engranaje de la diferencia y de la discriminación, prácticas políticas de reafirmación de la jerarquía cultural y racial (Bhabha, 1994: 67).

El ser representado e "interpretado" lleva a estereotipos negativos y a la denigración del otro, que tienen como fin el glorificar la propia cultura. Servidumbre que negaba la libertad intelectual exigiendo un espíritu de solidaridad y servicio que tenía más en común con la propaganda de los discursos nacionalistas que con el arte. La energía política de los escritores del Renacimiento irónicamente se desviaba del fin que supuestamente buscaban: el de servir a la sociedad (Baudry, 2004: 106).

En este discurso se establece el paralelismo entre los ciegos del *Ensaio sobre a cegueira* y los habitantes de la comunidad del *Ensaio sobre a lucidez*, en su búsqueda de la tierra prometida. Los individuos viven en islas, en islas muy particulares, son víctimas de sus propias reclusiones, en ocasiones impuestas de una forma agresiva. Sin embargo, el concepto de identidad nacional seguía las pautas culturales de la ideología dominante.<sup>658</sup>

El pretender que una reconstrucción romántica tuviera consecuencias políticas es una ilusión literaria de José Saramago que, privilegia el distanciamiento del artista de la historia (Del Río, 1995: 34). Así que el reformismo de Saramago, está en constante contraposición con el movimiento deseoso, inconformista, de innovar en el sentido de cambiar las cosas.<sup>659</sup> Camus dota a Mersault de esta mismo inconformismo,<sup>660</sup> abrazando la argumentación saramaguiana:

[...] Au debut de ma détention, pourtant, ce qui a été le plus dur, c'est que j'avais des pensées d'homme libre. Par exemple, l'envie me prenait d'être sur une plage et de descendre vers la mer. À imaginer le bruit des premières vagues sous la plante de mes pieds<sup>661</sup>.

---

<sup>658</sup> BASTOS, Baptista, José Saramago: Aproximação a Um Retrato, op. cit., p.11.

<sup>659</sup> DEL RIO, Pilar, José Saramago, Madrid, A.E.C.I., 1995, p. 34.

<sup>660</sup> PINGAUD, Bernard, Bernard Pingaud commente "L'Étranger", Gallimard, Paris, 1992.

<sup>661</sup> CAMUS, Albert, L' étranger, op. cit., p. 117.

En *Ensaio sobre a lucidez*, el *comissário* es el “artista intelectual”, imagen de la nueva clase emergente que proyecta las aspiraciones de una individualidad que se erige en representación del bien comunal. La promesa de utopía en el texto es una proyección, un acto de transferencia de la esfera privada a la común (Del Río, 1995:103).

La estructura social impuesta por un gobierno que roza el despotismo, presenta una contradicción tanto política como económica. El *comissário* es el exponente de esta contradicción: la miseria empaña su distinción de clase, y desvela la crítica situación de subordinación política y económica de la que se desentiende culpabilizando a la historia (Candido, 1987: 160).

Frente a una realidad hostil, en *Ensaio sobre a cegueira* se dan cita los sueños, y con la fantasía se maquilla la necesidad de un cambio social. El arte literario, como elemento cultural, entra a formar parte de esta estrategia de omisión social cuando se devalúa su potencialidad subversiva y se convierte en un juego estético, ya como discurso mimético, ya como medio para fijar la esencia de una individualidad frente al mundo.<sup>662</sup>

Cada cultura se define por un proceso de imaginar narrativo, un relato de las historias de su propio pasado. Para la comunidad de *Ensaio sobre a lucidez*, el voto en blanco, fue un hecho crucial de reafirmación política y cultural, igual que los movimientos de afirmación nacional que le precedieron. Sin embargo, siempre se corre el riesgo de que estas manifestaciones de identidad se conviertan en una ortodoxia centralista que sirva para legitimar el orden social<sup>663</sup>.

La preferencia de Camus por Mersault, como personaje principal, revela su identificación con él como artista, su sentido de pertenecer a la elite cultural y, por

---

<sup>662</sup> BACKÈS, Jean-Louis, *Musique et littérature. Essai de poétique comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 115.

<sup>663</sup> Nos permitimos algunas sugerencias al respecto: “Le concept d’hétérogénéité constitutive semble en effet n’avoir été ressuscité que pour mieux être ostracisé. Parce qu’il repose, cette fois à partir d’un sujet lacanien, les mêmes dilemmes scientifiques que le faisaient Foucault ou Pêcheux, obligeant de renvoyer le texte à un ailleurs idéologique?. Nous laissons la question en suspens». AMOSSY, Ruth, MAINGUENEAU, Dominique, *L’analyse du discours dans les études littéraires*, op. cit., p. 104.

tanto, manifestación de un sentimiento de superioridad, a la vez que un distanciamiento de los valores de la calle: la consagración del yo como territorio narrativo.<sup>664</sup>

En su rincón, a mulher do médico no permite que el pasado determine su vida cotidiana. Su sufrimiento no es menos existencial que el del comisario pero, aunque su estado de ánimo se hunda, siempre prevalece el humor. Una vez más, tanto Saramago como Camus, ejercitan la capacidad de saber contrarrestar los recuerdos tristes y los pensamientos que le angustian con las pequeñas evasiones que le ofrece la vida cotidiana o los escapes que su fantasía le proporciona.<sup>665</sup>

El comissário es una figura polémica dentro y fuera del texto. No es sólo rechazado por los demás personajes, tampoco ha despertado las simpatías de parte del público lector. En mi opinión, el comissário a pesar de su bondad y compasión, no tiene gestos generosos no realiza ninguna acción que no sea estéril, al igual que el resto de personajes en la obra:

A que se refere, senhor comisario [...] o responsable do resultado a que esta investigação chegou son eu e ninguém mais.<sup>666</sup>

La disparidad y diversidad de interpretaciones respecto a los rasgos del comissário y de la mulher do médico tal vez, sean resultado de una visión excesivamente polarizada de los personajes, los cuales quedan delimitados dentro de la caracterización que responde a la dicotomía "científico/ artístico". Saramago escribe una obra cargada de vitalidad, de interrogantes, de dudas, de preocupaciones, por el individuo como Universo.<sup>667</sup>

---

<sup>664</sup> JOUVE, Vincent, *Poétique des valeurs*, op. cit., p. 121.

<sup>665</sup> « Comungando do pensamento deste autor, identificaremos os temas, "paradoxos terminais", que organizam o mundo ficcional em jeito de "parábola religiosa" e que, na obra saramaguiana, são fundamentalmente pronunciadas pelas mulheres: mulheres que buscam, peregrinas que, com manifestações do arcaico saber feminino, vão desvendando os grandes enigmas do mundo." CONCEIÇÃO MADRUGA, M<sup>a</sup> da, *A Paixão segundo José Saramago*, op. cit., p. 16.

<sup>666</sup> SARAMAGO José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 284.

<sup>667</sup> MOLINA, César Antonio, en DEL RIO, Pilar, *José Saramago*, op. cit., p. 43.

Dentro de esta dinámica resulta difícil que el *comissário*, ciudadano de a pie, posea cualidades mentales por encima de la clase social a la que representa pues no responde a la fuerza creativa e imaginativa que se espera del héroe literario.

Las visiones de Saramago y Camus, confirman la separación de individuo y sociedad, el desencanto de la cultura moderna que consideran propia del modernismo, el refugio en la experimentación radical de la narrativa como expresión subversiva de ese desarraigo social.<sup>668</sup> Intentan distinguir en esta manipulación las razones que son expresadas por el sujeto, a través de determinaciones reales que pesan sobre su comportamiento:

[...] Il disait qu'à la vérité, je n'en avais point, d'âme, et que rien d'humain, et pas un des principes moraux qui gardent le coeur des hommes ne m'était accessible. Sans doute, ajoutait-il, nous ne saurions le lui reprocher.<sup>669</sup>

Parece inevitable la necesidad del lector (como habíamos visto en el capítulo I) de identificarse con el protagonista, pero no resulta fácil hacerlo con quién consideramos inferior y débil de carácter y que, además, exhibe, con descarada ostentación, su intimidad. Ejemplificamos esta tendencia al subrayar las cualidades del protagonista que despiertan sentimientos de rechazo (Sousa, 2003: 24).

El *comissário* vulnera las expectativas de la convención narrativa en la que el protagonista debe distinguirse del resto de sus congéneres. El interés narrativo no se centra en la posible proyección trágica del *comissário*, considerando su sufrimiento como trivial y obvio, no sujeto a un vínculo metafísico, psicológico o cultural, sino resuelto en fragmentos verbales.

Precisamente en el *comissário* y en Mersault, se muestran los aspectos de lo humano que socialmente se ocultan, por un proceso de pensamiento inconexo, pero que dramatiza la constante interacción del individuo con el estímulo del medio (Pingaud, 1992). Estos dos personajes resultan ridículos en la pródiga exhibición de

---

<sup>668</sup> JOUVE, Vincent, *Poétique des valeurs*, op. cit., p. 72.

<sup>669</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 153.

sus intimidades pero, son los portavoces del aspecto cómicamente sórdido del individuo:

Il avait tout son corps penché sur la table. Il agitait son crucifix presque au-dessus de moi. À vrai dire, je l'avais très mal suivi dans son raisonnement, d'abord parce que j'avais chaud et qu'il y avait dans son cabinet de grosses mouches qui se posaient sur ma figure, et aussi parce qu'il me faisait un peu peur.<sup>670</sup>

El comissário es suficientemente ajeno a su medio social para marcar la diferencia, sus esfuerzos por comunicarse con sus congéneres nunca acaban de tener éxito, pues (como si realmente no fuese un verdadero ciudadano) carece de raíces en el sentido estricto y está desligado tanto de la religión del poder. Quiere participar en la vida social, pero las trabas no dejan de presionarle en sentido contrario:

Confissão significa declaração dos próprios erros ou culpas, também pode significar reconhecimento da culpa ou acusação, por parte do arguido [...] Sim senhor comisario.<sup>671</sup>

A pesar del fracaso y oprobio social, el comissário, rechaza los “valores”<sup>672</sup> de la sociedad en la que vive con cómica tenacidad. Su postura ideológica se hace explícita en su comportamiento social, en su desinteresada ayuda al prójimo. Tolerancia y sensibilidad, dos cualidades no precisamente frecuentes en el mundo masculino del Ensaio sobre a lucidez y, por tanto, rasgos de una nueva forma de heroicidad.

La elección de estilo y lenguaje, la comunicación de un sentimiento dramático a través de cauces poco convencionales tiene mayor fuerza como expresión de una ideología que una elocuente argumentación o una declaración poéticamente estética pero desprovista de emotividad. Saramago escribe un auténtico manifiesto a favor del individuo.<sup>673</sup>

Salvar la distancia entre el mundo del artista y los valores humanos del hombre común posiblemente sea el salto ideológico que marca el paso del mundo del Ensaio sobre a cegueira al Ensaio sobre a lucidez. El aislamiento en postulados estéticos, por

---

<sup>670</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>671</sup> SARAMAGO José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 216.

<sup>672</sup> Una vez más señalamos los “valores” como puente de unión entre personajes, comportamientos y entrecruzamiento cultural, anticipándonos al estudio que haremos en el capítulo III.

<sup>673</sup> MOLINA, César Antonio en DEL RIO, Pilar, José Saramago, op. cit., p. 43.

mucho que pretendan ser expresión de una forma radical de subversión, corre el peligro de llevar a estancamientos ideológicos al intentar imponer dichos postulados como principios absolutos (Del Río, 1995).

Alguien también ha dicho que la rebelión de Saramago frente a lo que ocurrió en la Historia, es decir, el no conformarse con lo que sucedió, el desear que las cosas hubieran sido de otra forma, es una constante invitación al ser humano en conquista de su dignidad.<sup>674</sup>

Así, la historia tiende a cortar el bloque del *cópus* literario, no según las historias individuales de los autores, sino según los acercamientos que se pueden llevar a cabo entre los textos y, en general, según los elementos comparables, lo sean a consecuencia de influencias o de afinidades estéticas, formales, temáticas, filosóficas, o sociológicas.<sup>675</sup>

Restituye el contexto en el que se inscriben las tradiciones particulares<sup>676</sup>, pero se enfrenta necesariamente a las historias literarias nacionales en tanto que ofrecen una visión fragmentada de la literatura al operar sobre una parcelación geográfica, política y/o lingüística frente a la cual la historia comparada reacciona.<sup>677</sup>

Al negarse a aislar tanto a los individuos como a las lenguas, en estas dos obras, *Ensaio sobre a Lucidez* y *L'étranger*, se hace justicia a las similitudes y disimilitudes estos dos personajes, a los contactos que mantuvieron en la realidad, de la que reconstruye una dimensión esencial: la comunicación de las partes, su encadenamiento y hasta su

---

<sup>674</sup> DEL RÍO, Pilar, José Saramago, op. cit., p. 34.

<sup>675</sup> Cito: "Nor is the point I am making here limited in its applicability to the domain of popular readings. While it may be true, historically, that criticism has organised the reading of literary texts such that these have come to be invested with an ideological function of subject formation, it by no means follows that this exhausts the range of practical affairs in which such texts are implicated. To suppose that it does is to assume that literary texts have practical social consequences only in so far as they furnish the sites for a coming-to-consciousness, on the part of the subject, about the world and his/her place within it". BENNETT, Tony, *Outside literature*, London, Routledge, 1990, p. 211.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>677</sup> Veamos: "[...]For literature's relative autonomy – its specificity – can be secured only if all texts counted as literary are deemed to be so in essentially the same way in spite of the manifold differences between them in other respects: whether they are texts produced for performance or for reading; the historical circumstances of their initial production and reception". *Ibid.*, p. 127.

continuidad. Continuando en esta línea de pensamiento, vayamos ahora nuevamente al texto de Claudio Magris.

## 2.6. Fronteras que funcionan como mediadoras de una misma mirada.<sup>678</sup>

La información que organiza el discurso de viaje permite establecer la siguiente taxonomía temática del discurso literario-documental llevado a cabo por Claudio Magris en Danubio:

- \* Discurso antropológico: discurso antropológico social. Discurso antropológico cultural (el contenido se refiere a la descripción de otras culturas; la organización social, las relaciones sociales, la descripción de los habitantes, de la indumentaria, de las tradiciones, costumbres, ceremonias).
- \* Discurso geográfico: discurso topográfico; discurso topográfico urbano; discurso topográfico rural (se refieren a la descripción de espacios habitados por el hombre: ciudades, poblaciones).
- \* Discurso geográfico del ambiente natural; se ofrecen datos acerca la visión panorámica de los espacios naturales.
- \* Discurso histórico (se refiere a los datos históricos, relacionados al contenido global o a fragmentos aparte).
- \* Discurso seudotécnico: discurso arquitectónico (se describen monumentos históricos, catedrales, palacios, conventos, museos, o diferentes espacios cerrados, que presenten interés arquitectónico).

Podemos afirmar que la configuración del discurso narrativo del viaje magrisiano se fundamenta en tres elementos básicos: el itinerario, el desplazamiento del protagonista-autor con o sin aventura y la presentación del espacio recorrido. El

---

<sup>678</sup> Cito: “Com efeito, José Saramago, à semelhança de outros pensadores da errância, como Magris, Marco Polo ou Italo Calvino, criou a viagem como plataforma de aventura, como reflexão e iniciação filosófica. O autor utiliza a sua paixão pela viagem sem fim, para revelar o seu pensamento e estabelecer as suas peculiares reflexões acerca do que são as coisas tangíveis e do que idealmente podiam ser”. MADRUGA, Conceição, A paixão segundo José Saramago, op. cit., p. 46.



desplazamiento por un trayecto está realizado por el escritor-viajero, que a su vez narra una aventura, en este caso una aventura sobre un recorrido elegido con anterioridad.

La estructura narrativa se basa en la descripción de la superación de espacios, en los cuales ocurren cosas imprevistas, encuentros extraños; se deben buscar lugares, paisajes, ciudades, aldeas, montañas, en ocasiones tenemos la sensación de encontrarnos micronarraciones.<sup>679</sup>

La configuración del discurso narrativo magrisiano está marcada por la presencia de otros elementos narrativos, como el marco temporal que señala la duración de los hechos relatados, la duración del viaje, como tal, que, en mayoría de los casos, presenta un desvío del tiempo planificado de antemano; el transcurrir de la vida, la unión de todos los personajes, la unión y desunión de pueblos que personifican el transcurrir del tiempo.

El individuo existe temporalizándose. Sin duda, la idea de tiempo contiene la noción de sucesión de momentos con relación a un antes y a un después. Empero, el tiempo no es una pura sucesión de acontecimientos ni un presente eterno que englobase al mundo en una mirada intemporal y traslúcida.<sup>680</sup> La verosimilitud, el ambiente aventurero crea el tono de la narración, el punto de vista de Claudio Magris sobre la realidad implica la focalización y la ideología de la narración:

Quando la vita è privazione, insufficienza, deesse, la difesa consiste nella puntigliosa autoemarginazione, nel rifiuto di partecipare. La civiltà danubiana, così sensibile alla latitanza della vita, è stata maestra nell'elaborare questa strategia difensiva.<sup>681</sup>

---

<sup>679</sup> La narración entera: “[...] Está constituida por el encadenamiento o el encaje de micronarraciones. Cada una de estas micronarraciones se compone de tres (a veces de dos) elementos cuya presencia es obligada”. TODOROV, Tzvetan, *Literatura y significación*, trad. de Gonzalo Suárez Gómez, Barcelona, Ed. Planeta, 1974, p. 13.

<sup>680</sup> LÓPEZ, Amadeo, en COVO, Jacqueline, *Las Representaciones del tiempo histórico*, Lille, Difusión Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 161.

<sup>681</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, Italy, Garzanti ed., 1997, p. 90.

En el relato de viaje, el trayecto se bifurca en la descripción de la ruta como tal y en la del espacio recorrido. En los relatos de viaje de Magris podemos observar dos modos de presentación del itinerario del viaje: explícito e implícito.<sup>682</sup>

Este libro de Claudio Magris tiene como tema principal la narración de los acontecimientos de viaje, al mismo tiempo la descripción de las peripecias transcurre bajo el fondo de los espacios visitados. Se presentan vistas panorámicas y monográficas de diferentes localidades. Los discursos antropológicos o etnológicos componen la base temático-pragmática y didáctica.<sup>683</sup> Veamos un ejemplo:

L'antica Bojodurum o Batavis dei celti, dei romani e dei bavari è un cuore della Baviera, ma nel 1803 l'incorporazione allo stato bavarese veniva sentita come un'occupazione straniera. La millenaria, stratificata storia di Passau, che ne ha fatto in certi momenti una capitale europea, si contrae in un orgoglioso patriotismo municipalistico.<sup>684</sup>

El relato de viaje se manifiesta por su peculiaridad, su especificidad, su ambigüedad, su carácter lúdico, si lo sumamos todo junto, encontramos la respuesta sobre la esencia de este tipo de texto y quizá esto demuestre que su literariedad se esconda tras la multitud de facetas que lo representan.<sup>685</sup>

Presenta una invitación para la apreciación justa de lo que rodea al individuo, de lo que existe en otra parte de la tierra; el relato va dirigido hacia la búsqueda continua de la perfección, la búsqueda del Edén perdido:

[...] Mi chiedo, immobile, quale costellazione di minacce possibili, atomiche o microbiologiche, guerre stellari, virus recidivi, sorpassi in curva tenga sotto tiro la mia vita, come il fucile del mio vicino tiene il fagiano, scelto da un'infinita catena di combinazioni.<sup>686</sup>

---

<sup>682</sup> El conjunto de los relatos sobre Europa se basa en un largo itinerario, una multitud de trayectos, desconocidos por el mismo viajero. El itinerario por ciudades de las profundidades europeas regadas por el Danubio, las excursiones de estudio por la Mitteleuropa demuestran formas estereotipadas de itinerarios ya realizados.

<sup>683</sup> La tipología de referencias etnológicas divide este tipo de discurso en discurso antropológico social y discurso antropológico cultural.

<sup>684</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 135.

<sup>685</sup> La importancia de un libro de viaje reside en su valor informativo y cognitivo, en el modo de la interpretación de otras culturas, en la representación del fragmento del mundo real en una etapa dada y, lo principal, trata sobre un viaje que refleja una concepción filosófica y artística de la existencia del ser humano (comentario mío).

<sup>686</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 217.

Claudio Magris consigue convencernos de que el viaje ofrece una posibilidad de conocerse mejor a sí mismo, encontrando semejanzas y similitudes con el otro, un modo de buscar la respuesta sobre la esencia de la vida humana, de valorar la herencia de los antepasados:

[...] La cortina di ferro, che sul confine tra Austria e Ungheria separa i due emisferi d'influenza delle due superpotenze mondiali, invita al pathos delle grandi e facili definizioni metapolitiche, a lapidarie formulazioni di storia universale come quella del principe di Metternich.<sup>687</sup>

Danubio se manifiesta como un testimonio escrito del arte de viajar y como reflejo de una concepción del mundo europeo y sus espacios, interpretado desde este punto de vista, el relato de viaje se revela como una manifestación estética de una práctica, experiencia del escritor-viajero.<sup>688</sup>

En este orden de ideas, el relato del Danubio, puede definirse como un discurso literario-documental, de carácter pluridisciplinar, que se fundamenta en la textualización de los hechos de un viaje en el marco de las estructuras formales que lo caracterizan, narración, descripción o exposición, y tiene fines lúdicos, didácticos e informativos para el destinatario.

Por otro lado y, en acepción más restringida, puede considerarse que pertenecen a “literatura de viajes” aquellas obras que prestan atención prioritaria al fenómeno mismo del desplazamiento, ya sea real o imaginario, ya se describan sus manifestaciones exteriores y sensibles o los mecanismos espirituales o psicológicos que se desencadenan en el viajero.<sup>689</sup>

Así valoramos el desplazamiento en Saramago y en Albert Camus. Mersault realizará una salida en autobús para el entierro de su madre. No solo se trata de un desplazamiento corto y puntual, se trata de un contraste de ideas personales en la línea señalada con anterioridad, de valorar lo que han sido las cosas en su vida, este cambio

---

<sup>687</sup> *Ibíd.*, p. 284.

<sup>688</sup> MORAL, Rafael del, *Diccionario práctico del comentario de textos literarios*, Madrid, Verbum, 1995, p. 151.

<sup>689</sup> SILVA, Lorenzo, “Vivir y viajar, hacerse uno y hacerse otro” en *Relato de viaje y literaturas hispánicas*, Madrid, Visor Libros, 2004, p.34.

de lugar momentáneo, sirve de punto de referencia en la vida del protagonista, realza y contrasta sus imágenes interiores (Pingaud, 1992).

De hecho, Mersault realiza una sobrevaloración de los pocos “personajes” que encuentra en el transcurso de este desplazamiento, como si su opinión fuera trascendente en su vida, teniendo en cuenta que era la primera vez que los veía y, que apenas comparten mucho tiempo juntos, caso del director del asilo:

[...] Il m’a reçu dans son bureau. C’était un petit vieux, avec la Légion d’honneur. Il m’a regardé de ses yeux clairs. Puis il m’aserré la main qu’il a gardée si longtemps que je ne savais trop comment la retirer [...] J’ai cru qu’il me reprochait quelque chose et j’ai commencé à lui expliquer.<sup>690</sup>

En Saramago el desplazamiento se produce de forma más planificada y concienzuda. En *Ensaio sobre a lucidez*, se trata de una salida transitoria de la ciudad de buena parte de la población, movimiento que podríamos entender como una emigración no forzada, eso sí, con billete de vuelta, ya que ésta no tardará mucho en producirse.

En este caso, las dudas, connotaciones y particularidades del desplazamiento, llegan al lector de la boca de los políticos, que se convierten en verdaderos personajes ocultos en la trama de esta obra saramaguiana:

E entretanto, Entretanto, senhor primeiro-ministro, se é isso que quer dizer, mantê-lo-ei debaixo da mais estrita vigilância [...] castigava a sua suposta incompetência por não ter previsto a eventualidade de um acto de violência deste tipo, abandonando a capital à sua sorte.<sup>691</sup>

Como podemos analizar, el seguimiento del desplazamiento, se basa en la diferenciación del espacio donde se desarrollan las acciones, el autor considera este tipo de narrativa como una sucesión de espacios que se van conquistando<sup>692</sup> (ampliamos lo relativo al espacio en una dinámica de encuentro intercultural, a lo largo de todo el capítulo III, de forma especial en los puntos: “Nuevos espacios de autoexamen del individuo” e, “Imágenes de cohesión espacio- temporal”).

---

<sup>690</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 11.

<sup>691</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 131.

<sup>692</sup> BARDAVÍO, José María, *La novela de aventuras*, Madrid, 1977, pp. 16-27.

En esta línea, el relato de viaje se proyecta como un género de la frontera que juega con ella y la cuestiona, y la libertad que ofrece, su naturaleza de entre-deux, el situarse siempre entre literatura y discursos extraliterarios, lo factual y lo ficcional, el yo y el mundo, el mundo y la biblioteca, la mirada y la proyección de estereotipos-puede ser un factor de su aceptación actual al entrar en consonancia con un cuestionamiento intercultural de fronteras y categorías.<sup>693</sup>

Intentamos revelar el valor ideológico y político que puedan tener ciertos aspectos de una obra literaria precisamente porque en ellos se condensan las ideas que un autor comparte con el medio social y cultural en que vive. Al mismo tiempo, la descripción de un país extranjero y de sus habitantes cuestiona la visión que un autor tiene de su propia cultura y la manera en que él mismo se coloca en ella.

#### 2.6.1. Aproximación cognitivo-cultural previa a la “fotografía magrisiana”.

Entramos ahora en contacto directo con la metáfora<sup>694</sup> del viaje, tropo central en las mentalidades y literaturas europeas y eje conductor en *Danubio* de Claudio Magris, cuya estructura icónica y metarreferencial culminará con el análisis crítico-conceptual de la idea de hogar en la narrativa contemporánea; sirva la siguiente aseveración como introducción a nuestro análisis:

El concepto magrisiano de la pluralidad de la identidad me fascinaba y estimulaba (...) Traté de demostrar que todas las particularidades no son “a priori” valores confirmados, que los valores mismos no están en la diferencia, sino en las relaciones entre las diferencias.<sup>695</sup>

En la actualidad, hasta los enfoques psicológicos más mentalistas sobre la cognición admiten que ésta no es un hecho privado, puesto que nuestras percepciones no se pueden explicar completamente por el procesamiento individual de la información ratifican la adquisición compartida de guiones y esquemas culturales, que

---

<sup>693</sup> GENEVIEVE, Champeau (ed.), *Relatos de viajes contemporáneos por España y Portugal*, Madrid, Verbum, 2004, pp. 30-31.

<sup>695</sup> MATVEJEVIC, Predrag, “Tenemos una isla en común. Mis encuentros con Claudio Magris”, *Turia revista cultural*, 2006, pp. 254-262.

tiene lugar según pautas intermitentes de “ensayo y error” más que por instrucciones detalladas ad hoc, y proporciona a los individuos un cúmulo de expectativas con las que cuentan antes de haber vivido las experiencias por sí mismos.<sup>696</sup>

El estudio de los mecanismos de cognición colectiva, tanto en su vertiente cultural como ideológica, ha planteado el interrogante de si las metáforas reflejan o integran los modelos culturales. Se puede abogar por su condición de síntoma o reflejo, en una observación de base antropológica, o hacerlo por su cualidad constituyente, en una consideración más lingüística.<sup>697</sup>

Logramos un acuerdo en cuanto a la simultaneidad de los papeles representativo y operativo de los modelos culturales, ya que además de expresar una visión del mundo, guían inconscientemente la conducta de los individuos en determinadas situaciones (me remito al punto sobre los valores culturales del capítulo III).

Cada cultura<sup>698</sup> tiene sus propios presupuestos, y por ello advertimos desfases interculturales que se traducen en “efectos de prototipicidad.” Ciñéndonos al esquema del movimiento dirigido/viaje, en las lenguas, discurso y perspectivas europeas encontramos casos y formas de abordar o entender el concepto que la sociedad evalúa como atípicas, marginales o, periféricas.<sup>699</sup>

Cada variante encarna alguno de los valores deseables que la civilización espera del movimiento dirigido o viaje, esto es, planificación del destino, linealidad progresiva (trayectoria recta y hacia delante), y espíritu pionero. Comparémoslos con algunas expresiones metafóricas que connotan estancamiento y fracaso (“círculo vicioso”, “caminar en círculos”, “no ir/conducir a ninguna parte”).<sup>700</sup>

---

<sup>696</sup> CONDOR, Susan, ANTAKI, Charles, “Social Cognition and Discourse,” in: VAN DIJK, Teun A. (éd.), *Discourse as structure and process*, London, Sage publ., 1997, pp. 320-347.

<sup>697</sup> PACK, Robert, PARINI, Jay, *Writers on writing*, op. cit., p. 182

<sup>699</sup> CUENCA, M. J. y HILFERTY, J., *Introducción a la Lingüística cognitiva*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 76.

<sup>700</sup> GENINASCA, Jacques, *La parole littéraire*, op. cit., p. 276.

En este sentido, el psicoanálisis ha designado el laberinto como metáfora de búsqueda interior de la propia verdad y el inconsciente como un monstruo agazapado en su fondo, cuya derrota exige la confrontación y el esclarecimiento. La representación de la realidad vendrá de la mano de una estructura schinozomorphe: esta estructura es la consecuencia de la organización schizoïde del yo.<sup>701</sup>

Por ello, aunque en un primer contacto consideremos el laberinto un movimiento inútil en el espacio y un estancamiento en el tiempo, lo cierto es que constituye una metáfora de poder por contenerlo todo y suministrar conocimiento en su travesía. La exploración modifica el estado de conciencia, circunstancia indispensable para penetrar en otra dimensión de la realidad.<sup>702</sup>

La misión de Claudio Magris es, por un lado, garantizar la (re)invención de la existencia individual conduciéndola a su centro mediante la autoexploración y el recuerdo del patrimonio comunitario, y por otro, preservar culturas enteras, lo que permitirá a su vez la redención del individuo y el posterior vertido de su experiencia intransferible en el ideario común para seguir conservándolo y enriqueciéndolo.<sup>703</sup> La realidad vendrá ofrecida de la mano del viaje, el cuál se convierte en un medio de acción fuera de lo imaginario, que podrá permitir al yo sentirse más real.<sup>704</sup>

Conocer el otro, significa aventurarse en un terreno desconocido,<sup>705</sup> en un lugar mental sin puntos de comparación personal, sin embargo, no hay nunca amargura en los juicios de Magris sobre los habitantes “multiculturales” de tierras troceadas (De la Rica, 2000: 23).

Dudamos de que se pueda aprehender el concepto de tiempo sin ayuda metafórica, mientras que otros restringen el apoyo metafórico a la codificación y

---

<sup>701</sup> MAIGRON, Maryline, Alberto Moravia écrivain voyageur, Chambéry, Université de Savoie, 2005, p. 228.

<sup>702</sup> El laberinto nos ubica en esa otra realidad: “[...] El laberinto es el lugar, el espacio en donde está el caos, el ámbito que contiene todas las ideas o representaciones homólogas del caos, la muerte, la quietud, el silencio, las tinieblas, la enfermedad, el dolor, la ignorancia, la noche. Un ámbito trazado a la medida de tales ideas, y su reflejo, por tanto.” RIVERA DORADO, Miguel, Laberintos de la antigüedad, Madrid, Alianza editorial, 1995, p. 176.

<sup>703</sup> DE LA RICA, Alvaro, Estudios sobre Claudio Magris, Pamplona, Eunsa, 2000.

<sup>704</sup> MAIGRON, Maryline, Alberto Moravia écrivain voyageur, op. cit., p. 227.

<sup>705</sup> POULET, Georges, La conscience critique, Paris, José Cortí, 1979, p. 30.

descodificación de expresiones figuradas.<sup>706</sup> De una forma u otra, los vocabularios espacial y temporal son intercambiables. El conocimiento de su propio pasado le permite al individuo, en una perspectiva freudiana ortodoxa, disponer del pasado en vez de ser su juguete, superando así la angustia que representaba su olvido.<sup>707</sup>

El retroceso en el viaje<sup>708</sup> (entendido como regreso a la tradición y escucha atenta a las voces de los antepasados) restaura el propio centro, condición indispensable en la reconstrucción de la identidad individual, resarce de los daños producidos por la conquista y su consiguiente tergiversación histórico,<sup>709</sup> y proporciona la llave del futuro comunitario gracias a la síntesis creativa de pasado y presente, ambos igual de fundamentales. Es la sensación de que todo comienza una vez más. Con este trío de funciones se puede recuperar la actitud positiva hacia la identidad europea.<sup>710</sup>

De él se parte y a él se espera regresar, estableciéndose así como punto de referencia y manteniendo una tensión continua entre la trasgresión que supone su abandono como entorno habitual y la domesticación implícita en la creación de otros hogares sucedáneos durante el regreso, importando o buscando lo familiar en lo desconocido, una elección que viene de la ausencia total de identificación, de la ignorancia total.<sup>711</sup>

---

<sup>706</sup> Utopías temporales tal vez: « L'utopie fonctionne selon deux directions. Elle regarde vers le passé et elle regarde vers le futur. Elle est basée sur l'idée de retour aux origines, sur la supposition qu'il aurait existé une société fondatrice idéale, ou au contraire, sur l'idée d'une société meilleure, d'une société parfaite dans le futur ». FUENTES, Carlos, Territoires du temps. Une anthologie d'entretiens, traduit par Céline Zins, Paris, Gallimard, 2005, p. 329.

<sup>707</sup> LÓPEZ, Amadeo, en COVO, Jacqueline, Las Representaciones del tiempo histórico, Lille, Difusión Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 160.

<sup>708</sup> POULET, Georges, La conscience critique, op. cit., p. 215

<sup>709</sup> Entonces: «[...] Pourquoi l'angoisse serre-t-elle tant le coeur dans la passion d'écrire lors même que celle-ci aussi dispense ses jovialités expansives ?». DOMEQ, Jean-Philippe, Le pari littéraire, Paris, Esprit, 1994, p. 54.

<sup>710</sup> KRISTEVA, Julia, Penser la liberté en temps de détresse. Thinking about liberty in dark times, Lé Séminaire du Prix Holberg 2004, Paris, Université Paris 7-Denis Diderot, 2005, p. 86.

<sup>711</sup> POULET, Georges, La conscience critique, op. cit., p. 30.



Esta economía viajera se orienta fundamentalmente a la búsqueda de poder: el viaje, como el habla, se lleva a cabo para reponer algo de lo que se carece.<sup>712</sup> Los mitos de creación y relatos fundacionales, por ejemplo, a menudo plasman viajes colectivos, bien desplazamientos físicos nomádicos o migratorios, o intrapsíquicos hacia un entendimiento de la naturaleza, que conducen a su posterior control a partir de una situación inicial de extranjería absoluta.<sup>713</sup>

Además del progreso y de la búsqueda de conocimiento, son también formas de control algunas de las nociones (relacionadas asimismo con el viaje) más apreciadas en Occidente: la libertad de movimientos, la autoconciencia, o la salvación como destino a través de una senda prescrita.<sup>714</sup>

Gracias al viaje se ha hecho realidad la antigua fantasía imperialista de la posesión, cuyas representaciones más recalcitrantes han sido la cartografía pronotrópica comentada antes con motivo de los estereotipos nativos y el registro ufano de apropiaciones e intercambios no equitativos con los autóctonos, característico de los relatos de exploración en los siglos de expansión europea (Fuentes, 2005).

El embellecimiento textual es una muestra de la interacción entre ideología y estética. Consiste en una sublimación de lo contemplado que utiliza una estructura discursiva minuciosa, ordenada conforme a las dinámicas espaciales fondo/primer plano, frente/retaguardia, y varias clases de simetrías y gradaciones.

---

<sup>712</sup> Eso requiere esfuerzo: «Nous nous efforçons de façonner notre identité afin de la découvrir ce qui mène parfois à la schizophrénie, à une tendance à se dédoubler ou à se voir dans un monde de miroirs». FUENTES, Carlos, *Territoires du temps. Une anthologie d'entretiens*, op. cit., p. 191.

<sup>713</sup> Estas exploraciones: «[...] De l'inconnu fournissent les premières possibilités de réagir d'une manière engagée contre le statu quo, et préparent donc la voie à une pensée proprement utopique ». HAMBURSIN, Olivier, *Récits du dernier siècle des voyages. De Victor Segalen à Nicolas Bouvier*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2005, p. 200.

<sup>714</sup> Tomemos un ejemplo de senda a seguir: « [...] Il se produit un mélange entre le caractère individuel, la psychologie du personnage et la culture, la civilisation [...] Je préfère les voir comme porteurs de civilisation, comme représentants d'une situation culturelle donnée ». FUENTES, Carlos, *Territoires du temps. Une anthologie d'entretiens*, op. cit., p. 193.

La cultura europea tipográfica siempre ha atribuido a los mapas una gran autoridad debido a su rigor científico. Ha asumido en ellos un grado considerable de iconicidad con respecto de lo real, que representan el mundo como en verdad es.<sup>715</sup>

Una faceta de esta anfibia cartografía consiste en que, a diferencia de los mapas del Medioevo, lo que hoy se describe es un “estado” del saber geográfico, un conocimiento estático que no refleja los recorridos espirituales o intelectuales, ni siquiera los desplazamientos en masa de las poblaciones oprimidas. Así, parece querer decirnos Claudio Magris, la filosofía, el arte, la ciencia, el fervor religioso y el ser humano mismo permanecen en teoría inamovibles.<sup>716</sup>

Sea imaginaria o física, la geografía que dibujan los mapas occidentales que deambulan por el Danubio, nos remite a un juego interactivo entre poder, deseo, y lugar—o no-lugar, en más de un caso. El no-lugar es un ingrediente característico de esta época “sobremoderna” europea, resultado de las transformaciones del tiempo y del espacio. Sirva de ejemplo el capítulo de Danubio, que lleva por título precisamente: “una cartografía incerta.”<sup>717</sup>

En efecto, según percibe Magris en tiempos modernos se produce una superabundancia de acontecimientos que impide comprender la totalidad del presente, por lo que se necesita dotar al pasado reciente de sentido.

Al contraponer el no-lugar al lugar<sup>718</sup>, vemos que quien atraviesa aquél no puede interpretar nada sobre su propia identidad ni sobre sus relaciones con los demás o su historia común, sino que experimenta la soledad y el anonimato. Ambos, lugar y

---

<sup>715</sup> Sin embargo, últimamente se tiende a conceptualizarlos: “The map is open and connectable in all of its dimensions; it is detachable, reversible, susceptible to constant modification. It can be torn, reversed, adapted to any kind of mounting, reworked by individual group or social formation” (Deleuze y Guattari, 1988: 12).

<sup>716</sup> A lo largo de esta aventura: « La figure humaine se précise. Les contradictions de la créature trouvent à se loger tandis que des expériences et des formes singulières s’ajoutent les unes aux autres ». GADOFRE, Gilbert, ELLRODT, Robert, MAULPOIX, Jean-Miclé, L’acte créateur, Paris, Presses Universitaires Françaises, puf écriture, 1997, p. 15.

<sup>717</sup> MAGRIS, Claudio, Danubio, op. cit., p. 395.

<sup>718</sup> El no-lugar es un emplazamiento de consumo y vanidad masificados, de encuentros arbitrarios y fugaces que contrastan con la “individualidad comunal” de los lugares nativos. Recordemos la relevancia de éstos en la búsqueda de visiones (personales e intransferibles) o el peso de los psicopaisajes narrativos relacionados con la tierra sagrada de origen. AUGÉ, Marc, Non-lieux- Introduction à une Anthropologie de la Modernité, Seuil, Paris, 1992.

no-lugar, son polaridades falsas y palimpsestos donde reescribir sin cesar el juego intrincado de la identidad y la relación (Augé, 1992).

A través de esta orientación, en Danubio, se resalta el mérito científico de las expediciones, enfatizan el objeto de la exploración, e insisten en la precisión y la verificabilidad, pero todavía la personalidad del viajero se identifica con el propósito oficial de su desplazamiento.<sup>719</sup>

No obstante, cuando no queda ya más terra incognita que descubrir, la atención se dirige al interior de los continentes conocidos, a las impresiones de quien los recorre. Y si hay una razón científica o política para desplazarse, el viajero aportará argumentos propios para hacerla verosímil y sostenible, e incluso para construir un contradiscurso crítico con la propia cultura (Magris, 1984).

El Danubio también se orienta siguiendo un nuevo cauce paralelo, esto es, un fenómeno de “desterritorialización”<sup>720</sup> causada por una movilidad a gran escala, puesto que la migración y el exilio alcanzan en tiempos modernos proporciones epidémicas.

Las exploraciones geográficas, por otra parte, carecen de la significación político-cultural de otros siglos, y cualesquiera que sean los fines que persigan, prima en ellas el interés personal. Han dejado de fraguar identidades colectivas, que como las individuales, deben negociarse, con frecuencia remontándose al pasado (Saramago, 2003).

El análisis crítico del discurso, ha profundizado en las representaciones de la alteridad (étnica) orquestadas por la mayoría blanca autóctona en diversos países, concluyendo que se corresponden con los conceptos elementales de diferencia, desviación, transgresión y amenaza (Esquirol, 2005: 52).

---

<sup>719</sup> Nuestra cultura postmoderna discute la validez del término viaje para describir los movimientos de población, y tiende a sustituirlo por desplazamiento, más neutral, adecuándole primer término como un concepto moderno consistente en un movimiento comercial y de ocio en una época de expansión del capitalismo en Occidente, mientras que el desplazamiento designa las migraciones masivas generadas por esa modernidad (Degregori, 2008).

<sup>720</sup> Profundizaremos en este término a lo largo de la tercera parte de nuestro estudio de investigación.

A pesar de esta última distinción, nos resistimos a la categorización binaria: modernismo y postmodernismo no son ni sinónimos ni contrarios, sino que representan dos registros críticos y casos históricos coexistentes tanto en los viajes como en los desplazamientos (Comín, 1998: 112).

Claudio Magris, teje su propia cartografía, y en la novela hay alusiones constantes a los lugares y carreteras por donde pasa, por si eso no bastara, su novela se distribuye en varios subniveles argumentales: desde la intertextualidad mito-picaresca, hasta las más sutiles connotaciones y metáforas (nombres, ocupaciones y funciones de los personajes, escenarios):

È confortevole che il viaggio abbia un'architettura e che sia possibile portarvi qualche pietra [...] Ma anche la distruzione è un'architettura, una decostruzione che segue regole e calcoli, un'arte di scomporre e ricomporre ossia di creare un altro ordine.<sup>721</sup>

Valoramos por otro lado, a este relato de viajes magrisiano por “género híbrido” o “liminar” debido a su apertura y flexibilidad hacia otros géneros, y subrayamos el carácter inter y metatextual adquirido sobre todo con el postmodernismo.<sup>722</sup>

Y es que dos polos actúan a la hora de establecer la imagen del otro, como figuras antagonistas y casi patológicas del imaginario social: uno es la ideología que tiende a reforzar la identidad y, la cohesión del grupo a partir de una imagen negativa del otro. (No está ofreciendo Camus una imagen negativa del pueblo árabe?, ¿es posible que Mersault los vea con malos ojos intencionadamente?, ¿existen condicionantes para que Camus intuya la violencia narrada en *L'étranger*?).

Otro es la utopía, que viene a subvertir el orden social y que representa al otro como una sociedad alternativa, rica en potencialidades, capaz de colmar el deseo de un grupo de ser radicalmente otro. La “población” en *Ensaio sobre a Lucidez*, busca colmar sus deseos abandonando sus hogares. El “mundo nuevo” que supuestamente

---

<sup>721</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 13.

<sup>722</sup> Indica dos convenciones fundamentales a las que supuestamente debe someterse el viaje: una función descriptiva, configuradora de una mezcla de literatura y documental a la que se subordina el núcleo de la narración, y una “situación de riesgo” en la que la supervivencia depende de tácticas y conocimientos propios de la sociedad receptora (Saramago, 2003).

encuentrarán, se presenta como el único capaz de contradecir las visiones negativas del sistema en el cual estaban viviendo de forma negativa según ellos:

[...] Os dois primeiros vão observando as pessoas que pasma na rua, nenhuma delas inocente [...] se aquele homem que avança cabisbaixo não estará a dirigir-se ao antro desconhecido onde se destilam os filtros que envenenaram o espírito da cidade [...] O autêntico, o verdadeiro, está do outro lado da fronteira.<sup>723</sup>

## 2.6.2. Reflexiones sobre la escritura magrisiana y sus posibilidades espaciales.

Junto a la ampliación de horizontes obvia que conlleva la actitud magrisiana, se siguen planteando los problemas que atañen a toda literatura comparada, esto es, el concepto de lo literario y el concreto carácter que ha de tener la comparación (Pellegrini, 1997).

Se niega, por tanto, que toda generalización teórica sea válida universalmente si no es demostrada mediante una comparación intercultural que, en esta concepción, afecta, a un tiempo, al estudio tipológico y al estudio histórico considerados de forma complementaria.

Danubio, por su mismo carácter, tiende a estudiar las diferencias existentes entre lo individual y lo universal ya que si no existieran tales diferencias entre lo uno y lo múltiple no sería posible la totalidad ni la comparación.

El Danubio sorprende por su diferencia,<sup>724</sup> esta apunta sobre todo a los niveles estructurales que organizan el mundo narrativo. Ya a través de la primera lectura se percibe la presencia de una estructura desequilibrada, o más bien paradigmática, realizada desde una práctica de germanista universitario, ya teñido de un conocimiento maduro.<sup>725</sup>

Un desequilibrio que parece originarse en la serie de cambios que se presentan en la evolución de la acción y que, al mismo tiempo que la dinamizan, la determinan

---

<sup>723</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 213.

<sup>725</sup> GOVERNATORI, Licia, Claudio Magris: l'Ulisse contemporáneo, protagonista di una straordinaria avventura dello spirito: la sua opera dal 1963 al 1986, Milano, Sabaini, 1988.

en su anomalía esencial. Existe la fuerte posibilidad de que estas mutaciones estructurales obedezcan a una voluntad del narrador.<sup>726</sup>

Probablemente esta se atenga al deseo de mostrar al individuo en su relación conflictiva con un medio natural que puede ser implacable:

C'è tanto silenzio, il vento arriva discreto e fresco, quasi a ricordare come potrebbe essere la vita, vela tesa che si lascia dietro una scia di spuma.<sup>727</sup>

Al respecto la posición personal de Claudio Magris es conocida. Según él, es necesario haber vivido intensamente el encuentro vertiginoso con una Naturaleza viva, poderosa. Sólo el haber experimentado en carne propia los riesgos de tal encuentro pueden permitir la comprensión de su circunstancia:

Nelle pagine su quel prato in pendio, il sedimentólogo trova un grande respiro, la gravidanza clásica dello scrittore epico, il quale coglie nei particolari la presenza di una legge universale che li stringe in un'armoniosa unità.<sup>728</sup>

El encuentro es, entonces, lucha. Lucha desigual porque los contrincantes no se equiparan. Frente a la grandeza inmutable de lo natural no se puede responder sino con inteligente humanidad.<sup>729</sup> Las reflexiones de Magris, convalidan la primorosa permisividad de Camus, ya que, el individuo, no es sino un simple ser solo. Un individuo que al mismo tiempo que resiste el embate natural sufre sus consecuencias; retomamos la voz explicativa de Mersault:

Je peux dire qu'au fond l'été a très vite remplacé l'été. Je savais qu'avec la montée des premières chaleurs surviendrait quelque chose de nouveau pour moi.<sup>730</sup>

---

<sup>726</sup> La importancia de un libro de viaje reside en su valor informativo y cognitivo, en el modo de la interpretación de otras culturas, en la representación del fragmento del mundo real en una etapa dada y, lo principal, trata sobre un viaje que refleja una concepción filosófica y artística de la existencia del ser humano, presenta una invitación.

<sup>727</sup> MAGRIS, Claudio, Danubio, op. cit., p. 47.

<sup>728</sup> Ibid., p. 21.

<sup>729</sup> Usemos un símil dramático: "On peut y voir là une sorte d'ironie dramatique. C'est comme s'ils s'appelaient mutuellement dans les ténèbres; et ces «ténèbres impénétrables» paraissent justement symboliser leur incommunicabilité ». FUJIWARA, Katsumi, « Aspects de l'altérité dans Le Dit du Genji », en NAKAJI, Yoshikazu, L'autre de l'oeuvre, Paris, Presses Universitaires de France, L'imaginaire du texte, 2007, p. 294.

<sup>730</sup> CAMUS, Albert, L'étranger, op. cit., p. 125.

La presencia despiadada de una naturaleza exacerbada le provoca irremediablemente un desgaste físico y moral que bien puede conducirlo a la locura y autodestrucción si una conciencia vigilante no le ayuda a superar el desafío. Mersault es de hecho, un personaje al que su propio creador refleja como un ser débil, cuando el cansancio le aborda:

[...] Mais naturellement, dans l'état où l'on m'avait mis, je ne pouvais parler à personne sur ce ton.<sup>731</sup>

Es por ello que una historia como el Danubio<sup>732</sup> puede reflejar, en lo formal y conceptual, los avatares de ese encuentro desigual. Pero más que la simple enunciación de esta posibilidad vale la reflexión sobre cómo Magris narrador procede para llegar a la formulación de su propósito (Governatori, 1988).

Dicho de otro modo, es interesante descubrir en qué medida la serie de cambios estructurales que se suceden en este relato muestran la postura personal de un escritor que se ha visto siempre a sí mismo como un hombre de no acción y, que por haber vivido la experiencia de lo natural se siente autorizado a contarla.<sup>733</sup>

La relación del individuo con una Naturaleza indómita es la misma cualesquiera sea el lugar del mundo en que ese encuentro se produzca, parece afirmar Magris. En efecto, tal y como se presenta este evento en el relato, la integración al mundo natural de ambos escritores es una ardua empresa. La opción de Camus es más agresiva, más directa, sus manifestaciones vienen de un Mersault obcecado en su ilimitado malestar:

C'était le même soleil que le jour où j'avais enterré mamam et, comme alors, le front surtout me faisait mal et toutes ses veines battaient

---

<sup>731</sup> Ibid., p. 153.

<sup>732</sup> El relato de viaje se manifiesta por su peculiaridad, su especificidad, su ambigüedad, su carácter lúdico, si lo sumamos todo junto, encontramos la respuesta sobre la esencia de este tipo de texto y quizá esto demuestre que su literariedad se esconda tras la multitud de facetas que lo representan. No insistimos en aceptar nuestro concepto, nuestra explicación acerca la dimensión estética del discurso de viaje, sino presentamos una visión crítica sobre las posibilidades de la interpretación de un relato de viaje, sobre una modalidad investigadora del campo ambiguo de la literatura fronteriza e intercultural (comentario mío).

<sup>733</sup> GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Isabel, « Magris y su experiencia de frontera », en Revista de la Sociedad Española de italianistas, n° 3 (2005), pp. 91-96.

ensemble sous la peau. À cause de cette brûlure que je ne pouvais plus supporter, j'ai fait un mouvement en avant.<sup>734</sup>

Ya sea en la arena de la playa para uno (Camus), o en la profundidad del río para el otro (Magris), las condiciones humanas de supervivencia se supeditan a la resistencia física, pero sobre todo, a una lúcida y sólida presencia espiritual:

In primo luogo, quel rubinetto non esiste. Ripercorrere l'itinerario di Amedeo non è difficile. Scendo i pochi metri che separano la mia panchina dalla sorgente della Breg e risalgo il prato, bagnandomi calze e scarpe, verso la casa.<sup>735</sup>

Y es precisamente porque los héroes coexisten en la historia que las mutaciones<sup>736</sup> que organizan el relato se justifican como el mecanismo necesario que revela los contrastes de un mundo exacerbado, al mismo tiempo que descubre lo más profundo de los seres que lo habitan. Estas mutaciones se producen a todo nivel en el desarrollo de la acción. Todo cambia, todo se mueve, todo evoluciona en este relato, fijémonos:

I passi verso la casa assomigliano alle frasi su un foglio di carta, il piede tasta il terreno acquitrinoso e aggira una pozzanghera come la penna ciruisce e attraversa lo spazio bianco del foglio [...] fingendo di averlo superato, mentre lo ha soltanto schivato e lasciato indietro, irrisolto e scivoloso.<sup>737</sup>

Los cambios afectan al narrador, al discurso, al estilo. Ellos asedian también al acontecimiento y al personaje. Son notables, más que nada, las mutaciones a nivel temporal y espacial (como ya hemos indicado con anterioridad). Y es que sólo a través de una dinámica palpitante el creador puede obtener el concentrado dramatismo que se desprende de estas experiencias vividas.<sup>738</sup>

Puede afirmarse que sólo así se consigue la vida en la narración. Parece seguir los pasos de Camus, dotando a su personaje Mersault, de vacíos hacia el “futuro”:

---

<sup>734</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 92.

<sup>735</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 24.

<sup>736</sup> El libro de viajes no representa simplemente un duplicado de un modelo real, sino se detecta como la imagen artística de una realidad (o una realidad posible en el relato imaginario), ya que la producción de un discurso de viaje, igual que la de cualquier texto literario, requiere creatividad e ingeniosidad.

<sup>737</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 24.

<sup>738</sup> GOVERNATORI, Licia, *Claudio Magris: l'opera saggistica e narrativa*, Trieste, LINT, 1999.



Il y a des choses dont je n' ai jamais aimé parler. Quand je suis entré en prison, j' ai compris au bout de quelques jours que je n' aimerais pas parler de cette partie de ma vie.<sup>739</sup>

La gestación del viaje, nominación a un nuevo empleo, orden de cumplir una misión, reflexiones del narrador-protagonista son entregadas en un primer tiempo.<sup>740</sup> El escritor, hombre de ciudad cazador de historias, sabe cuál es su misión pero desconoce las condiciones del mundo donde se le envía. De la misma manera que hace Camus, cuando envía a su “personaje principal” a prisión; veamos:

[...] Quelques jours après, on m' a isolé dans une cellule où je couchais sur un bat-flanc de bois. J' avais un baquet d' aissances et une cuvette de fer. La prison était tout en haut de la ville et, par une petite fenêtre, je pouvais voir la mer.<sup>741</sup>

El río, las aguas son el vehículo del aprendizaje humano y son también el hilo conductor del viaje que se inicia. La frase se impregna a nivel expresivo de la realidad de lo líquido: río, cauce, aguas, lagos, lluvia, gotera, bruma. La presencia acuática invade el texto de Danubio y tras ella la figura del narrador protagonista se diluye. En la medida en que el personaje avanza, el mundo se impone avasallándolo. El dominio de lo natural llega progresivamente (Pellegrini, 2003).

La mirada pasajera de observador despreocupado (en este caso Mersault), risueñamente curioso, desaparece pronto cuando la apariencia luminosa y pintoresca del paisaje cede frente a una visión lúgubre y amenazante:

[...] Quand je suis entré, le bruit des voix qui rebondissaient contre les grands murs nus de la salle, la lumière crue qui coulait du ciel sur les vitres et rejaillissait dans la salle, me causèrent une sorte d' étourdissement.<sup>742</sup>

---

<sup>739</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 111.

<sup>740</sup> Reflexiones que imponen: «[...] Si je pouvais vous adresser la parole avec quelque obstacle entre nous, ce qui en mon coeur me sépare de vous finirait par disparaître tout à fait ». Ce « quelque obstacle » désigne, en l' occurrence, un objet tel qu' un rideau ou un paravent, si bien que « lui adresser la parole avec quelque obstacle » signifie en fait parler avec lui sans avoir de rapports charnels ». FUJIWARA, Katsumi, « Aspects de l' altérité dans *Le Dit du Genji* », en NAKAJI, Yoshikazu, *L' autre de l' oeuvre*, op. cit., p. 296.

<sup>741</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 112.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 113.

La inesperada metamorfosis del río es un anuncio de los cambios en el desarrollo de la historia. Las aguas que muestran sus diferentes rostros van minando con sigilo la resistencia humana:

La piccola escursione alle sorgenti dev'essere stata probabilmente un diversivo per sottrarsi a quella sensazione di stallo, un sotterfugio per aggirare [...] che rivolgerlo all'analisi dell'identità altrui, interessarsi alla relata e alla natura delle cose.<sup>743</sup>

El mundo está presentado a través de la óptica personal del personaje narrador. En Danubio, el arquetipo literario del río no es una vacía carcasa para introducir en su curso el avance imparable de una vida.

La naturaleza cambia y el hombre también. El aprendizaje del mundo es oscilante e imprevisible. Y el viajero disponible, curioso, deslumbrado, sobrecogido cede su lugar a un espectador cansado del mundo, a quien la repetición de un mismo paisaje agobia.

La imponente monotonía de lo natural surge como un primer desencuentro en el aprendizaje del mundo. El personaje no logra entrar en la cadena de duros esfuerzos que propone lo elemental (Governatori, 1999). Su rechazo se explica porque su actitud es sólo la de apreciarlo en una relación de placer. Pero, la naturaleza es algo más. De ahí que la incompreensión se agudice cuando surja el rostro frío y hostil de lo natural en todo su vigor:

Se il fiume è acqua visibile, esposta al cielo e allo sguardo degli uomini, la grondaia è Danubio. Fin qui la relazione è ineccepibile. Se si va sulle rive di un fiume in luoghi e in momenti diversi.<sup>744</sup>

Letanía del agua que desestabiliza el tiempo humano, crece y se repite a sí misma, transformando por último el lugar en paisaje de divina comedia. Y es que la inexperiencia del mundo conduce a un desencuentro inevitable que no puede acabar sino en estallido emocional. El exceso elemental arremete y destruye cuando no se le conoce:

[...] Il Reno è Sigfrido, la virtù e la pureza germanica, la fedeltà nibelungica, l'eroismo caballeresco e l'impavido amore del fato

---

<sup>743</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio, op. cit.*, p. 20.

<sup>744</sup> *Ibíd.*, p. 22.

dell'anima tedesca. Il Danubio è la Pannonia, il regno di Atila, la marea orientale ed asiatica che travolge, alla fine della Canzone dei Nibelunghi.<sup>745</sup>

La sensibilidad de Claudio Magris aprecia el mundo y el discurso impone la realidad de lo aéreo y terrenal que lo domina. La violencia de la confrontación Hombre-Naturaleza en los confines del río sobrecoge. Lo que impide a esta naturaleza terrible mostrarse hermosa y dejarse admirar. Muy similar a Camus, con el sobrecogimiento de la escena frente al mar donde se produce la escena del asesinato:

[...] J'ai secoué la sueur et le soleil. J'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux. Alors, j'ai tiré encore quatre fois sur un corps inerte [...] et c'était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur.<sup>746</sup>

La experiencia vivida por Magris contrasta con la del "habitante europeo", y aunque similares en su exceso, la del segundo va más allá, en desequilibrio e intensidad. El contraste esencial se da en la presencia de dos mundos extremos y antinómicos<sup>747</sup>. Si en la realidad del pasado europeo la presencia total, agobiante, destructora de las aguas debilita la resistencia humana, en la realidad personal la persistencia de la propia identidad, deprime y enloquece:

L'onda fluente delle sue volute e il ritmo avvolgente della sua discesa hanno fatto naceré un ampio romanzo di Doderer, il cui respiro vorrebbe essere l'abbandono el fluire della vita che scorre lungo quei gradini.<sup>748</sup>

La mutación espacial ofrecida por Camus, significa transtornos violentos a nivel textual: las arenas reemplazan a las aguas, el sol quemante, la sequedad a la humedad. Y sin embargo, las nuevas condiciones del mundo son como las anteriores, ya que ellas parecen al hombre totales y absolutas en su exacerbación:

[...] La lumière a giclé sur l'acier et c'était comme une longue lame étincelante qui m'atteignait au front. Au même instant, la sueur

---

<sup>745</sup> Ibid., p. 28.

<sup>746</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 93.

<sup>747</sup> AVERSA, Ivonne, Claudio Magris: la escritura en la frontera, Cuenca, Eds. De la Universidad de Castilla la Mancha, 2004.

<sup>748</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 204.

amassée dans mes sourcils a coulé d'un coup sur les paupières et les a recouvertes d'un voile tiède et épais.<sup>749</sup>

Hay en esta manera de demostrar el desenfreno natural como un juego de equivalencias. Para el escritor la tierra empapada por las aguas significa de algún modo disolución total, “liquidamiento” de toda energía humana.

Por otra parte, así como la saturación del mundo provoca en uno hastío e indignación crecientes; en el otro, lo que aparece es una mezcla confusa y exacerbada de ira, angustia e impotencia:

[...] Guardando quest'acqua giovane e sottile del neonato Danubio mi chiedo se, seguendolo fino al delta, fra popoli e genti diverse, ci si inoltra in un'arena di scontri sanguinosi o nel coro di un'umanità nonostante tutto unitaria nella varietà delle sue lingue e delle sue civiltà.<sup>750</sup>

El desenfreno natural provoca el desequilibrio emocional y ambos determinan la ruptura con el mundo y con el otro. Expresa la irritabilidad, el abandono, la pérdida del “mutuo respeto y la tolerancia” que debe unir a los hombres en comunidad.

En el fondo Magris demuestra que cualquiera que sea el mundo natural enfrentado, el hombre deberá hacer acopio de todas sus fuerzas para sobrevivir, y lograr mantener así su propia humanidad (Pellegrini, 1997).

Si bien algo ya se ha dicho sobre el valor trascendente de la mutación temporal y espacial, cabe insistir sobre ciertos aspectos específicos. Tiempo y espacio están estrechamente imbricados y son constantes a través de todo el relato.

Desde un comienzo, el tiempo humano aparece supeditado al tiempo natural. El viaje del escritor -que está narrado linealmente- se realiza según el cumplimiento de un itinerario preciso, primero a través de un espacio conocido y luego, ingresando en una nueva realidad (Aversa, 2004). Es al penetrar en ella que la metamorfosis temporal, comienza a insinuarse y ella está ligada a la reacción afectiva del viajero, en quien la visión de un paisaje que se sucede y repite a sí mismo provoca hastío:

---

<sup>749</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 92.

<sup>750</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 33.

La grondaia che irrorà il terreno dal quale è nutrita può essere una capziosa illazione di studiosi in libera uscita.<sup>751</sup>

Es así, como la concepción del tiempo en tanto proyección a futuro desaparece, se esfuma para dar paso a un tiempo fijo, detenido en su inmovilidad. En él, el paso de los días, la cifra cronológica nada significan. Todo ello se ha cambiado por un “estar” en el tiempo, habiendo desaparecido la concepción del “pasar” temporal.

Y ello, a pesar del dominio, al menos parcial de la linealidad. Hay que insistir, sin embargo, en que si este tratamiento del tiempo es posible es porque la narración está fuertemente personalizada y a la que la realidad es aprehendida y revelada por la conciencia del narrador (Ara y Magris, 2008).

La mutación espacial está también determinada por la posición de las voces narrativas<sup>752</sup>. Ellas son las que interpretan el mundo, por esto la naturaleza obcecada, origen del confrontamiento en ambas historias, se reconoce a través de la intelección de los héroes, ocultos en forma de filósofos y creadores que despertarán la admiración. Magris por si acaso nos lo vuelve a recordar:

Fra questi innumerevoli pendoli non si pensa alle domande di Aristotele e di Sant'Agostino, agli interrogativi metafisici sul tempo, ma a incongruenze e difformità cronologiche più modeste.<sup>753</sup>

Los dos marcos naturales<sup>754</sup> presentes en el texto se integran, y en conjunto componen una visión de la naturaleza. De ahí que cuando la mutación del mundo se produce (de lo fluvial a lo urbano) no hay reemplazo de uno por otro.

Lo que se produce más bien, es una superposición de realidades, según la cuál, en la realidad aterida del recorrido del río, irrumpe la realidad ardiente del desierto que brota del pasado. La primera enmarca la segunda, la sostiene y la cobija. Tal es así,

---

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>752</sup> CABIBBE, Giorgio, *Il Danubio di Claudio Magris*, Firenze, Le Monnier, 1987.

<sup>753</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>754</sup> Y es que los grandes espacios imponen al individuo su pequeñez. Y cuando ello ocurre, la conciencia de la propia humanidad se agudiza.

que se permite incluso, ingresar en la historia de quien interrumpe su propio relato, como para refrescar un tanto su evocación.<sup>755</sup>

La experiencia del caminar de Magris es trascendente, y por ello, domina en el texto: es más larga, más compleja y más completa (Cabibbe, 1987). Es el hombre que según Magris ha arraigado en lo natural. Por ello no importa si la historia del Goethe está inconclusa. La respuesta a la situación se encuentra en la experiencia del otro:

Nel torrente montano che scorre a valle il giovane Goethe vedeva una giovinezza fresca e impetuosa, che precipitava verso la pianura rendendo feconda la terra. Nella stagione dello Sturm und Drang, dalle speranze pre-rivoluzionarie, il fiume era il simbolo del genio, dell'energia vitale e creatrice di progresso.<sup>756</sup>

## 2.7. La teoría política en Ensaio sobre a cegueira y, L'étranger.

Consideramos necesario en este apartado analizar las bases del desarrollo del liberalismo (que encuentran su concreción en las obras seleccionadas), como el proyecto teórico y político más afinado, con objetivos específicamente individualistas y liberales, que marca un punto y seguido, por su defensa irrestricta a la protección del individuo contra los abusos del poder político, y los particulares, con derechos invariables e inviolables, que revierten tales injerencias con instrumentos novedosos: un juez imparcial, la emisión de leyes y su cumplimiento.<sup>757</sup>

Camus y Saramago dan cuenta y justifican los principios del orden civil (me remito al capítulo III, “reciclaje intercultural de los valores y sus aproximaciones,” especialmente “valores de alto nivel aleccionador”).

Camus plantea un estado de naturaleza donde el individuo tiene una condición privilegiada por gozar de libertad e igualdad, al no estar sujeto a la voluntad de

---

<sup>755</sup> DUPRÉ, Nathalie, Per un'epica del quotidiano. La frontiera in “Danubio” di Claudio Magris, Turín, Franco Cesati Editore, 2009.

<sup>756</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 39.

<sup>757</sup> Aclaremos: “De algum modo, representa, no plano histórico-literário, uma consideração actual da problemática tratada por Albert Camus, cinquenta anos antes, em *La Peste*, com técnicas narrativas renovadas, e um modo específico de encarar o mundo e a ficção; e convertendo a ânsia ideológica da segunda geração modernista (a da Segunda Guerra) em aparato mais insidiosamente e artificialmente parabólica, de índole desprendidamente satírico-moralista, o que pode dar razão aos que querem ver em Saramago traços de índole barroca”, SEIXO, A. M., Lugares da ficção em José Saramago, op. cit., p. 110.

ningún otro hombre. No prevalece superioridad alguna de un hombre respecto a los demás, lo único que rige es la ley natural.<sup>758</sup>

Según Saramago, la única limitación de la libertad que goza el individuo en el estado de naturaleza es dictada por la ley natural que se identifica con la recta razón como el criterio que distingue y determina lo moral, lo racional y lo justo de aquello que no lo es; así lo dictamina la voz narrativa saramaguiana:

[...] Afinal, os seus aspectos positivos, por muito que se queixassem alguns idealistas que teriam preferido continuar a lutar pela vida pelos seus próprios meios.<sup>759</sup>

El estado de naturaleza está gobernado por una ley de la naturaleza que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.<sup>760</sup>

La ley de la naturaleza, o la razón natural, es la fuente de los derechos y la justificación para su defensa y cumplimiento. Es la propiedad natural con la que se nace y la autoridad moral que establece lo inquebrantable de ciertos derechos.<sup>761</sup>

Incluso la ley de naturaleza es tan palpable para todo ser racional como lo son las leyes positivas que rigen a los Estados, pero resulta más clara por tener su origen en la razón misma y no en el arbitrio de los individuos, y puede decirse que lo justo de las leyes, o bien, del derecho positivo es basarse en ella.

Pues la razón es más fácil de ser entendida que los caprichos e intrincadas fabricaciones de los hombres, (los habitantes de una comunidad muy particular como iremos viendo en el caso del Ensaio sobre a cegueira) que obedecen a intereses contrarios y ocultos traducidos en palabras.<sup>762</sup>

---

<sup>758</sup> LEVI-VALENSI, J., Albert Camus ou la naissance d'un romancier, Paris, Gallimard, 2006.

<sup>759</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 151.

<sup>760</sup> Ya llegará el momento de las decisiones conjuntas de importancia: “[...] Voir l'autre, et l'entendre peut donner un sens au combat, et peut-être aussi le rendre vain. L'heure de la table ronde sera l'heure des responsabilités ». CAMUS, Albert, Chroniques algériennes (1939-1958), Paris, Gallimard, 1958, p. 137.

<sup>761</sup> CAMUS, Albert, GRENIER, Jean, Correspondance, 1932-1960, Gallimard, Paris, 1981, p. 23

<sup>762</sup> SEVCENKO, Nicolau, Literatura como Missão, op. cit., p. 121.

Porque ciertamente tal cosa son gran parte de las leyes puntuales de los países, que sólo resultan justas en la medida en que se basan en la ley de la naturaleza, por la cual han de regularse e interpretarse.<sup>763</sup> Mucho más en Ensaio sobre a cegueira, en donde las regulaciones vienen de unas leyes impuestas por los más fuertes del momento, cuando menos los que creen serlo:

A comissão agiu com rapidez e eficácia. Antes que anoitecesse já tinham sido recolhidos todos os cegos de que havia notícia, e também um certo número de presumfveis contagiados, pelo menos aqueles que fora possível identificar e localizar numa rápida operação de rastreio exercida sobretudo nos meios familiar e profissional dos atingidos pela perda da visão.<sup>764</sup>

Por su parte, Camus perfila dos formas de entender la libertad en el estado de naturaleza: primero, como el poder que tiene el hombre sobre su propia persona (la única posibilidad para destruir a los otros, es causado por el peligro inminente de su propia vida), y posesiones, y segundo, como el poder de no estar sujeto a la voluntad de ningún hombre y sólo regirse por la ley de naturaleza (que obliga a todos), transformada en ley civil; Mersault introduce este análisis con su opinión:

En somme, le condamné était obligé de collaborer moralement [...] J'étais obligé de constater aussi que jusqu'ici j'avais eu sur ces questions des idées qui n'étaient pas justes.<sup>765</sup>

La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sujeto a ningún poder legislativo, sino aquel establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de ninguna voluntad o la restricción de ley alguna, excepto aquellas dictadas por el poder legislativo según la misión a él confiada. He aquí una posible conclusión al pensamiento ofrecido por Camus en su obra.<sup>766</sup>

La defensa de la libertad e igualdad son los valores naturales que permiten ejecutar, de acuerdo con el juicio y razón de cada uno, la ley de naturaleza y de castigar

---

<sup>763</sup> Generalmente: "Les peuples n'aspirent généralement au droit politique que pour commencer et achever leurs conquêtes sociales [...] Tout cela fait qu'un projet qui aurait été accueilli avec enthousiasme en 1936, et qui aurait arrangé bien des choses, ne rencontre plus aujourd'hui que méfiance. Nous sommes encore en retard ». CAMUS, Albert, Chroniques algériennes (1939-1958), op. cit., p. 112.

<sup>764</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 47.

<sup>765</sup> CAMUS, Albert, L'étranger, op. cit., p. 168.

<sup>766</sup> Y ampliamos: "Mais nos partis ou nos sectes, qui critiquent le pouvoir, ne sont pas plus brillants. Personne ne dit clairement ce qu'il veut, ou, le disant, n'en tire les conséquences ». CAMUS, Albert, Chroniques algériennes (1939-1958), op. cit., p. 25.



su trasgresión.<sup>767</sup> El ser humano tiene la capacidad de decidir, gracias a la libertad que disfruta, apegarse a dicha ley o no hacerlo.<sup>768</sup>

Por esto Saramago en *Ensaio sobre a cegueira*, anuncia y justifica la necesidad de salir del estado de naturaleza y superar los problemas que acaecen en su seno por medio de un pacto de asociación entre los individuos que los lleva a ingresar a la sociedad civil con la seguridad de poder salir de esa condición, para la preservación mutua de sus vidas, libertades y posesiones:

[...] É recorrer às economias feitas no tempo da prosperidade e das previsões de largo alcance [...]terminando a proclamação com a declaração solene de que assumiria todas as responsabilidades e deveres decorrentes da situação de calamidade pública que se vivia.<sup>769</sup>

La vida, la libertad, la igualdad, la propiedad y la rebelión, son los derechos básicos defendidos por Saramago. De acuerdo con la ley de la naturaleza o de la razón, el primer derecho que se debe proteger es la vida.<sup>770</sup>

Para tal cometido, son necesarios otros bienes, si consideramos la razón natural, la cual nos dice que los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a la preservación y, en consecuencia, a comer y beber y a todas aquellas cosas que la naturaleza ofrece para su subsistencia. Esta última es fruto de desdichas en el seno de la comunidad saramaguiana.<sup>771</sup>

La ley de la naturaleza se preocupa por la paz y la preservación de toda la humanidad, sin embargo, el deber de preservar a la humanidad no debe entrar en

---

<sup>767</sup> GRENIER, Roger, *Albert Camus, soleil et ombre*, Gallimard, Folio, 1987.

<sup>768</sup> La libertad política del ciudadano es: “[...] Esa tranquilidad de espíritu que procede de la opinión que cada cual tiene de su propia seguridad; y para disponer de esta seguridad es necesario que el gobierno sea de tal manera que un ciudadano no pueda tener otro. Las buenas leyes civiles y políticas garantizan esta libertad; tiene vigencia incluso cuando las leyes penales adecuan cada pena a la particular amenaza del delito”. D’ALAMBERT, Diderot, *Artículos políticos de la enciclopedia*, Barcelona, Altaya, 1995, p. 120.

<sup>769</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 254.

<sup>770</sup> “Saramago no es el único escritor: “Uma análise mais metódica os permitirá entrever pois, sucesivamente, o quanto esses autores devem ao património cultural de seu tempo; o grau profundo de contraste que os separa; as particularidades de suas formas de compreensão e o significado do confronto implícito nas suas obras, para a elucidação de linhas cruciais de tensão presentes no interior do mundo social”. SEVCENKO, Nicolau, *Literatura como Missão*, op. cit., p. 120.

<sup>771</sup> “[...] Tan lejanos estamos del mundo que pronto empezaremos a no saber quiénes somos, ni siquiera se nos ha ocurrido preguntarnos nuestros nombres [...] nosotros aquí somos como otra raza de perros, nos conocemos por la manera de ladrar, por la manera de hablar, lo demás, rasgos de la cara, color de los ojos, de la piel, del pelo, no cuenta. *Ibíd.*, p. 75.

contraposición con el derecho de preservar la propia vida del individuo,<sup>772</sup> así lo piensa Saramago, por la misma razón que cada uno está obligado a preservarse así mismo y a no renunciar a su estado voluntariamente, y cuando su propia preservación no esté en juego, deberá, en la medida de lo posible, preservar el resto de la humanidad, comprobemos una referencia:

Mas não tem a certeza, Não, de facto não tenho, Então vale mais que as armas estejam do lado deles, pelo menos enquanto não nos atacarem com elas, Ameaçar com uma arma já é atacar, Se Ihe tivesse tirado a pistola, a verdadeira guerra já teria começado.<sup>773</sup>

Recordemos el “juego” o escenificación que se forma en torno a la supervivencia, en *Ensaio sobre a cegueira*, donde las necesidades individuales dan paso a las de grupo y viceversa. Se crea una dimensión en la cual se cruzan las dos opciones o derechos. La lectura de la novela tiene, por lo tanto, un centro emotivo relevante.<sup>774</sup>

Pareciera que en el derecho fundamental a la auto preservación, se halla la justificación última de los otros derechos. El derecho a la propiedad es la condición de posibilidad para la preservación de la propia vida, por lo que si el derecho natural es para todos los individuos, entonces el derecho a la preservación es posibilitar lo necesario para dicho fin:

Renunciaria o cronista, por circunspeção, a fazer um relato discriminativo de outros males que estão afligindo muitas das quase trezentas pessoas postas em tão desumana quarentena, mas não poderia deixar de mencionar, pelo menos, dois casos de cancro bastante adiantados, que não quiseram as autoridades ter contemplanções humanitárias na hora de caçar os cegos e trazê-los para aqui.<sup>775</sup>

Por tanto, el derecho a la libertad permanece intrínsecamente ligado al derecho de auto preservación<sup>776</sup>. Saramago (*Ensaio sobre a cegueira*) a veces concede que la

---

<sup>772</sup> Cito: “Dans l’attachement d’un homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde. Il est méprisable de dire que ce peuple n’a pas les mêmes besoins que nous ». CAMUS, Albert, *Chroniques algériennes* (1939-1958), op. cit., p. 48.

<sup>773</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 147.

<sup>774</sup> SOUSA, Ronald W., *Voz autoritaria y experiencia fascista*. José Saramago, op. cit., p. 54.

<sup>775</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 160.

<sup>776</sup> En tanto doctrina unificadora: “Mas essa sintonia armada entre as correntes culturais e o modo de expansão do sistema capitalista traz uma contradição visível já na semente da sua origem. Esse sistema económico tem como suas linhas de força princípios o impulso à concorrência e ao conflito; enquanto que as doutrinas universalistas tendem todas para a máxima harmonia e solidariedade entre os homens”. SEVCENKO, Nicolau, *Literatura como Missão*, op. cit., p. 121.

libertad puede estar por encima de éste último, argumentando que el derecho a la libertad es el fundamento de todos lo demás.<sup>777</sup>

El hecho de estar libre del poder absoluto y arbitrario es tan necesario y está tan estrechamente vinculado con la preservación del hombre que nadie puede renunciar a él, sino renunciando a la vez a su preservación y vida (Grenier, 1987). Camus gestiona este sentimiento de una forma muy particular, posiblemente influenciado por el affaire Dreyfus.<sup>778</sup>

Pues un hombre, no teniendo poder sobre su propia vida, no puede por pacto o por su propio consentimiento hacerse esclavo de nadie ni ponerse bajo el poder absoluto y arbitrario de otro hombre que le quite la vida cuando le plazca:

Ouviu vozes, passos, Quantos serão, a mulher falara-lhe de uns dez, mas não era de excluir que fossem bastantes mais, certamente nem todos estavam no atrio [...] O da pistola era o chefe [...] O médico ficou perplexo, isto que significa.<sup>779</sup>

Por esto, el derecho a la libertad tiene preeminencia sobre los demás derechos, todo aquél que atente contra él deberá considerarse “enemigo”, ya que al atropellar tal derecho, está violando la ley de la naturaleza que rige a todos, por tanto, ha declarado abiertamente la guerra, pues, dado que es obligación de todo hombre en el estado de naturaleza la búsqueda de la paz.<sup>780</sup>

O dicho de otro modo (Ensaio sobre a cegueira), sería razonable y justo que yo tenga derecho a destruir a quien me amenaza con la destrucción, ya que en virtud de la ley fundamental de la naturaleza, el hombre ha de preservarse tanto como le sea posible, y cuando todos no puedan ser preservados, y un hombre puede destruir a quien le hace la guerra o a quien ha descubierto que es su enemigo, porque esos

---

<sup>777</sup> Se puede advertir que el escritor portugués, por su parte, en ocasiones supedita el derecho de libertad al derecho de auto preservación, o al menos lo coloca en el mismo nivel (el comentario es mío).

<sup>778</sup> Cito una idea al respecto: « L'idée qu'un innocent puisse souffrir d'une erreur judiciaire hante le lecteur du dreyfusard Peguy ». GUERIN, J., Camus, Portrait de l'artiste en citoyen, Paris, Editions Francois Bourin, 1993, p. 47.

<sup>779</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 149.

<sup>780</sup> Pese a la dificultad: «Tout cela est difficile. La justice est à la fois une idée et une chaleur de l'âme. Sachons la prendre dans ce qu'elle a d'humain, sans la transformer en cette terrible passion abstraite qui a mutilé tant d'hommes». CAMUS, Albert, Actuelles. Écrits politiques, Paris, Gallimard, 1950, p. 35.

hombres no están sujetos a los lazos de la ley común de la razón, no tiene otra regla que la de la fuerza y la violencia:

[...]Gritava, este sangue viera donde, provavelmente, sem saber como, havia feito o que chegara a pensar [...]Está morto, exclamou da~ a um momento. A cabeça pendia para o outro lado do catre, o sangue ainda sa~a em borbotões, Mataram-no, disse.<sup>781</sup>

La igualdad da acceso a la comprensión y a los beneficios del derecho natural y supone la misma capacidad de los individuos para reconocer sus obligaciones, que es al mismo tiempo una igualdad de la razón (Camus).<sup>782</sup> Sin embargo, esta concepción de la igualdad natural se verá un tanto contrapuesta a la teoría de la propiedad de Saramago. A través de la teoría de la propiedad, se logra transformar los derechos naturales iguales en derechos naturales diferentes.

Existen unas limitaciones claro está, y valen para la apropiación del territorio y sus productos y responden a la protección del derecho primordial de todo individuo a su conservación, incluso, parece que la apropiación individual es un mandato divino. Expuesto lo anterior, se puede inferir que a partir de que los individuos tienen derecho a conservar su vida y, el trabajo de un hombre es propiedad suya, Saramago justifica la apropiación individual:

Fala, É muito simples, vamos buscar a comida pelas nossas próprias mãos, Eles têm armas, Que se saiba só têm uma pistola, e os cartuchos não vão durar-lhes sempre, Com os que têm morrerão alguns de nós, Outros já morreram por menos, Não estou disposto a perder a vida para que os mais fiquem cá a gozar.<sup>783</sup>

El intercambio de productos mostrado en la “comunidad saramaguiana” es un buen ejemplo de la subsistencia del individuo en situaciones difíciles, en las cuáles esta maniobra comercial puede traer consigo un equilibrio (o un desequilibrio), tal y como indica el autor portugués:

[...] Da qual não teve culpa directa ou indirecta, e avisa que a partir de hoje os internados passarão a recolher a comida fora do edificio, ficando desde já preven i dos de que sofrerão as con sequênci as no caso de se

---

<sup>781</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 186.

<sup>782</sup> TODD, Olivier, Albert Camus. Une vie, Paris, Gallimard, 1996, p. 454.

<sup>783</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 192.

manifestar qualquer tentativa de alteração da ordem, como aconteceu agora e a noite passada tinha acontecido.<sup>784</sup>

Hay que decir que Saramago no concede un derecho absoluto a la apropiación. Pese a desaparecer los límites de la apropiación justa en la sociedad civil, el escritor portugués la justifica de la única forma en que puede ser defendida: mostrando que ello conduce al bien común. Es más, gracias a la apropiación, una sociedad puede desarrollarse y, por ende, ser independiente.<sup>785</sup>

¿Acaso no se esconde detrás de la convivencia expuesta en el Ensaio sobre a lucidez una demanda de un bien común?. ¿Pretende Saramago realizar una crítica de los políticos modernos?, ¿o acaso la crítica está dirigida a otros estamentos de la sociedad?.<sup>786</sup>

Pese a que Saramago caracteriza el estado de naturaleza como de paz, donde el individuo goza de plena libertad e igualdad, es dueño absoluto de su persona y posesiones, su asociación con otros hombres es espontánea dada la vigencia de la ley de naturaleza,<sup>787</sup> también puede resultar inseguro por estar expuesto a las pasiones de otros hombres, que le infunden temor e indefensión. Saramago escribe un verdadero manifiesto a favor del individuo.<sup>788</sup>

Al darse el caso de que se atente contra sus derechos individuales, que son inviolables, puede apelar al derecho a la violencia para preservarlos, reivindicarlos y defenderlos. Veamos algunas actitudes similares mostradas en Ensaio sobre a cegueira:

[...] É que os pobres infelizes não se ficaram ali a cozer ao sol, levaram-nos logo de charola para dentro, e com tempo, água e palmadinhas na cara todos acabaram por sair [...] Mas era inútil contar com estes para a guerra.<sup>789</sup>

---

<sup>784</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>785</sup> DEL RIO, Pilar, José Saramago, op. cit., p. 103.

<sup>786</sup> Hay opiniones para todos los gustos: “[...]La segunda tesis es que ambas novelas participan en la remodelación del sujeto portugués del período post-revolucionario en una forma que, al igual que los elementos hermenéuticos de la primera tesis, incorpora la construcción fascista de la subjetividad como un elemento para su funcionamiento”. SOUSA, Ronald W., *Voz autoritaria y experiencia fascista*. José Saramago, op. cit., p. 57.

<sup>787</sup> DE AZEVEDO, Cândido, *A Censura de Salazar e Marcelo Caetano*, op. cit., p. 25.

<sup>788</sup> MOLINA, César Antonio, en DEL RIO, Pilar, op. cit., p. 43.

<sup>789</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 196.

En este punto Saramago propone conveniente la instauración de un poder político que garantice los derechos y las leyes naturales mediante una autoridad imparcial, que no concentre el poder y adopte leyes fijas que no puedan ser cambiadas al arbitrio del gobernante o juez, sólo es posible con poderes separados, los que dictan las leyes y los que las ejecutan.<sup>790</sup>

La concepción de un gobierno limitado integra el poder conjunto de cada miembro de la sociedad entregado a la persona o asamblea que legisla, por eso ejerce un poder político acotado que evita el poder absoluto y arbitrario, si ello no fuera así, el estado de naturaleza como estado de choque sería inminente (De Azevedo, 1999).

La fundación de un gobierno, según la perspectiva del Ensaio sobre a lucidez, es la única posibilidad real de prevenir la irrupción del estado de naturaleza por medio de un pacto político, que habrá que decir, no es ya de subordinación sino de la asociación libre de los individuos con el objetivo de instaurar una sociedad política.<sup>791</sup> única y exclusivamente habrá una sociedad política allí donde cada uno de los miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya dejado en manos de la comunidad:

Sou um cidadão como outro qualquer, manifesto-me quando e como entenda, e muito mais agora que já não é necesario pedir autorização.<sup>792</sup>

Y así, al estar excluido todo juicio privado de cada miembro en particular, la comunidad pasa a ser el árbitro que decide según las normas y reglas establecidas e imparciales, aplicables a todos, y administradas por hombres autorizados por la comunidad para que las ejecuten.<sup>793</sup>

---

<sup>790</sup> Apuntando recuerdos personales: “[...]Recordo as muitas vezes que tive de ir à Comissão do Exame Prévio, na Rua da Misericórdia, reclamar contra cortes absurdos, a humilhação de esperar que se dignassem receber-me, a inutilidade da argumentação com que tentava defender o meu trabalho o olhar inimigo e a expressão espessa do “coronel” de serviço”. DE AZEVEDO, Cândido, A Censura de Salazar e Marcelo Caetano, op. cit., p. 32.

<sup>791</sup> DEL RIO, Pilar, José Saramago, op. cit., p. 34.

<sup>792</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit., p. 141.

<sup>793</sup> Buscando un orden universal: « Nous savons donc tous, sans l’ombre d’un doute, que le nouvel ordre que nous cherchons ne peut être seulement national ou même continental, ni surtout occidental ou oriental. Il doit être universel. Il n’est plus possible d’espérer des solutions partielles ou des concessions. Le compromis, c’est ce que nous vivons, c’est-à-dire l’angoisse pour aujourd’hui et le meurtre pour

En nuestra opinión, Saramago deja entrever que, dicho pacto, no es más que la renuncia de cada miembro a su poder de juzgar y castigar, para instaurar y establecer las leyes positivas<sup>794</sup>. Lo que posibilita la constitución de un gobierno civil es la anuencia de la mayoría, de una comunidad que se somete a ella misma para garantizar el pacto y depositar su confianza en los hombres encargados de legislar y ejecutar leyes.<sup>795</sup>

Cuando un grupo de hombres ha consentido en hacer una comunidad o gobierno, quedan de inmediato incorporados y forman un cuerpo político, en el cual la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir en nombre de los demás<sup>796</sup>. En este punto coincide con la perspectiva de L'étranger.<sup>797</sup>

Pues, cuando un número cualquiera de hombres ha formado, por el consentimiento de cada individuo, una comunidad, por ese mismo acto ha constituido un solo cuerpo, con el poder de actuar corporativamente, lo cual sólo se consigue por la voluntad y determinación de la mayoría. Por consiguiente, el otro derecho defendido por Saramago y Camus es el de rebelión.<sup>798</sup>

El gobierno puede mantenerse porque cuenta con un poder delegado en plena libertad con la regla de la mayoría y, sólo en esa medida, tiene la confianza de los gobernados, por eso, la comunidad también puede quitar un gobierno cuando no proteja legal e institucionalmente los derechos y las leyes naturales, o bien, si sus acciones atentan contra las libertades y propiedades de los súbditos:

E tanto assim é que, depois de uma dura batalha dialéctica entre o primeiro-ministro e o ministro da defesa [...] Contrariado, sim, de péssimo humor, sim, mas cedeu.<sup>799</sup>

---

demain. Et pendant ce temps, la vitesse de l'histoire et du monde s'accélère ». CAMUS, Albert, *Actuelles. Écrits politiques*, op. cit., p. 132.

<sup>794</sup> SOUSA, Ronald W., *Voz autoritaria y experiencia fascista*. José Saramago, op. cit., p. 57.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>796</sup> SARAMAGO, José, *Palestina existe*, Madrid, Foca, 2002, p. 24.

<sup>797</sup> GRENIER, Roger, *Albert Camus, soleil et ombre*, Gallimard, Folio, 1987, pp. 237-238

<sup>798</sup> A riesgo de caer en la utopía: « [...]Il faut donc en conclure que si des gens comme nous vivent dans la contradiction, ils ne sont pas les seuls, et que ceux qui les accusent d'utopie vivent peut-être dans une utopie différente sans doute, mais plus coûteuse à la fin ». CAMUS, Albert, *Actuelles. Écrits politiques*, op. cit., p. 122.

<sup>799</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 150.

Con ello se protege también un derecho fundamental natural: el derecho a la preservación, cuya defensa fue la razón por la que los hombres entraron en la sociedad civil.<sup>800</sup>

En ese sentido Saramago distingue las consecuencias de la disolución de un gobierno y la disolución de la sociedad, que evidentemente no es comparable, pues es en ésta última donde reside y se fundamenta la posibilidad de toda forma de gobierno: ya sea por un cambio de personas o de sistemas o ambas cosas, lo que no sucede necesariamente a la inversa, pues el poder político de un gobierno es causa del pacto fundacional de la sociedad civil (Saramago, 2002). Lo que lleva a concluir que para Saramago es el pueblo o la comunidad o sociedad la que forma y constituye al gobierno:

Depois de revelarem, sob juramento, como demonstração do seu carácter exemplar de cidadãos [ um documento em que manifestavam o seu mais activo repúdio da peste moral que viera infectar uma importante parcela da população.<sup>801</sup>

De esta manera el derecho a la rebelión se inscribe en la autoridad que emana del pueblo para demandar no “al más allá” sus derechos, sino al poder instituido por individuos libremente asociados, en el deber de persistir en los objetivos que le han sido encomendados: proteger la propiedad de los asociados y sus derechos individuales.<sup>802</sup>

### 2.7.1. Compromiso compartido de tradición y convención intercultural.

José Saramago sostiene a lo largo del *Ensaio sobre a lucidez*, la importancia de pertenecer a una cultura con una fuerte expresividad, y a una sociedad en la que los individuos crecen y adquieren, ideales de virtud y carácter personales:

---

<sup>800</sup> SOUSA, Ronald W., *Voz autoritaria y experiencia fascista*. José Saramago, op. cit., p. 57

<sup>801</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 47.

<sup>802</sup> Que comienza en la propia definición de la obra: “Mas *Ensaio sobre a Cegueira* é um romance sobre trânsito, circulação, viagem? Não, é um romance sobre a visão e a privação dela; sobre a forma de estar no mundo, atentando nele devidamente ou não; é um romance, em última análise, sobre a possibilidade de constituição das imagens, de forma subjetiva ou objectiva- da sua consideração, da sua interpretação e crítica.” ALZIRA SEIXO, M., *Lugares da ficção em José Saramago*, op. cit., p. 106.



Felizmente, a já outras vezes invocada necessidade de equilíbrio [...] determina que sempre que se tire algo de um lado se ponha no outro algo que mais ou menos lhe corresponda, da mesma qualidade e na mesma proporção podendo ser, a fim de que não se acumulem as queixas por diferenças de tratamento.<sup>803</sup>

Al ser integrantes de ella, normalmente los individuos encuentran su lugar, porque la conocen y comprenden también tendrán que responsabilizarse por sus gustos y preferencias, hayan sido engendrados o no por sus elecciones directas, como ciudadanos con facultades morales realizadas, deben aprender a lidiar con eso, o en algún momento, responsabilizarse también para rechazarlas.<sup>804</sup>

Tanto Saramago como Camus, señalan cómo el Estado no puede retraerse de la realidad plural, que se manifiesta en la diversidad de ideas comprensivas religiosas, filosóficas o morales de los individuos, y proporciona su perspectiva al fenómeno de la desplazamiento, según la cual abandonar el propio territorio es dar un paso muy grave.<sup>805</sup>

Significa dejar atrás la sociedad y la cultura en la que se ha crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua se usa al hablar y al pensar para expresarse y entenderse a uno mismo, con los objetivos, las metas y los valores:

Um presidente, mesmo de uma assembleia eleitoral tão comum como esta, deverá guiar-se em todas as situações pelo mesmo estrito sentido de independencia, ou, por outras palavras, guardar as aparências.<sup>806</sup>

La sociedad y la cultura de cuya historia, de cuyas costumbres y convenciones depende el individuo para encontrar su lugar en el mundo social. En buena medida, afirma su sociedad y su cultura, así tendrá un conocimiento íntimo e inefable de ella, incluso cuando la ponga muchas veces en cuestión, si no la rechaza.<sup>807</sup>

---

<sup>803</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit., p. 22.

<sup>804</sup> Un rechazo sinónimo de incomprensión: « Ce que trop d'Arabes ne comprennent pas, c'est que je l'aime comme un Français qui aime les Arabes, et veut qu'ils soient chez eux en Algérie, sans pour cela s'y sentir lui-même un étranger ». Robert MALLET, « Present à la vie, étranger à la mort » pages de journal, Hommage à Albert Camus, NFR, mars 1960, p. 440.

<sup>805</sup> SPIQUEL, Agnes, SCHAFFNER, Alain, Albert Camus, l'Exigence morale. Hommage à Jacqueline Levi-Valensi, Paris, Le Manuscrit, 2006.

<sup>806</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit., p. 11.

<sup>807</sup> Esa problematización: “[...] Constitutiva de su propia recepción como parte de esa recepción se fundamenta en gran parte en la estructura de la superación, en serie, de las prohibiciones y en las

El argumento saramaguiano en su concepción de liberalismo igualitario, no concibe a los individuos concretos como sujetos autónomos, pues no los desliga de sus vínculos y lealtades, roles sociales y lazos societarios, lenguaje y creencias, devociones y afectos, valores morales y culturales:

Se o que ele me disse é verdade, não podemos ter a certeza de encontrar as nossas casas como as deixámos, não sabemos sequer se conseguiremos entrar nelas, falo daqueles que se esqueceram de levar as chaves quando saíram.<sup>808</sup>

Tampoco es ajeno a las particularidades inscritas en el origen, la historia y la raza, que indudablemente inciden en las concepciones del bien que adoptarán para proponer sus propios fines de manera autónoma.

La preocupación de Saramago en su propuesta normativa es, más bien, abstraer la complejidad intrínseca en las sociedades contemporáneas, para proporcionar a los individuos un debido tratamiento en ciertos ámbitos de acción.

Por su parte, la propuesta que desarrolla Albert Camus, es precisamente ampliar el horizonte en torno a la concepción de cultura, al señalar que ella no sólo da cuenta de la especificidad de los grupos, sino también es constitutiva de los individuos en toda la variedad de formas de vida significativas en las áreas social, educativa, religiosa, recreativa y económica, en los ámbitos público y privado, esto es, toda la amplitud de la cultura societal (Todd, 1996).

La idea de cultura, determina la concepción de la libertad. En libertad se elige la pertenencia a una cultura con todas las implicaciones que eso conlleva, pero de ello no se sigue que esa elección significa lo mismo cuando de minorías culturales se trata; lo que no difiere mucho de esta situación:

[...] Realmente, parecia que a maior parte dos habitantes da capital estavam decididos a mudar de vida, de gostos e de estilo. O grande

---

subsecuentes sensaciones de liberación de placer y sentimiento de liberación psicológico-personal". SOUSA, Ronald W., Voz autoritaria y experiencia fascista. José Saramago, op. cit., p. 54.

<sup>808</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit, p. 228.

equivoco deles, como a partir de agora se começará a ver melhor, foi terem votado em branco.<sup>809</sup>

La identidad cultural no es más que la posibilidad de la auto identificación propia, y en la medida que el grupo de pertenencia sea valorado como valioso, será proporcional al respeto que las personas sientan por sí mismas (Spiquel y Schaffner, 2006).

Es importante destacar que Saramago mantiene un compromiso con la idea de libertad del liberalismo, pues gracias a ella el individuo tiene la posibilidad de cuestionar sus propios fines, y si éstos constituyen la identidad de las personas, no hay razones que impidan que el Estado refuerce la fidelidad de estas personas a tales fines y limite su capacidad de cuestionarlos y revisarlos, son factibles de ser revisadas, así también existe la necesidad de someterlas a la crítica (Sousa, 2003).

Sin embargo, el núcleo de los cuestionamientos hacia la concepción de cultura que nos planteamos, es presentar la identidad de los individuos que reclaman como propia, ligada a la autenticidad, reconocimiento e igual dignidad, en función de una cultura particular que hace a su dignidad distintiva por estar inscrita en el origen étnico y cultural, justificada desde sí misma, y en eso iría la necesidad de proteger sus costumbres, tradiciones y lenguajes, para preservar su identidad cultural, e imprescindible para su desarrollo como personas:

[...] E outras de ainda maior consideração, para virem a ser cometidas, tivessem de esperar o dia em que toda a gente cogasse e, por ter perdido a luz dos olhos, perdesse o farol do respeito.<sup>810</sup>

Aún cuando se demandara una actitud como el respeto e inclusión que merecen ciertas culturas, lo que se muestra, es un descuido del análisis liberal hacia la interculturalidad con respecto al problema de reconocimiento, es decir, de la pertenencia al grupo como bien primario, en cuanto es la llave para el acceso a la satisfacción de las primeras necesidades (Fornet-Betancourt, 2007).

---

<sup>809</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 47.

<sup>810</sup> *Ibíd.*, p. 164.

Lo cual podría interpretarse como la exigencia por establecer “excepciones culturales” para el acomodo de grupos diversos dentro de las comunidades, y el respeto a las demandas de las políticas de la diferencia:

[...] Ao longo do dia, até à hora do início do conselho de ministros, se não mesmo durante ele, a suja palavra foi muitas vezes resmungada no silêncio do pensamento.<sup>811</sup>

La ciudadanía intercultural tiene que ser capaz de reconocer las peculiaridades que dotan de identidad a esos grupos y tiene que establecer reglas respetando esas peculiaridades, de manera que existan canales de expresión y resolución de conflictos entre los grupos con identidad propia y el Estado (Panikkar, 2006).

Pero visto así no se puede aseverar que estas demandas sean de excepción cultural, o de reclamo de una actitud de tolerancia activa, sino de reconocimiento legal y constitucional que les permita gobernar a sus miembros de acuerdo con sus propias particularidades (Comín, 1998: 143).

Para Saramago, los habitantes de esa “ciudad desconocida” que integran la narración de *Ensaio sobre a lucidez*, y de *Ensaio sobre a cegueira*, tendrían acceso a los derechos de autogobierno y al reconocimiento pleno de su identidad, pues generalmente se les integró en contra de su voluntad a través de la conquista o de la colonización parcial.<sup>812</sup>

Otro sentido que se desprende de las propuestas narrativas de Saramago, es el prejuicio que supone la prioridad moral de la comunidad sobre los individuos que conduce a la opresión de algunos de sus miembros.<sup>813</sup>

El problema es que las demandas de las comunidades al priorizar la preservación de la identidad, pueden incurrir en la opresión sobre sus miembros, que

---

<sup>811</sup> Ibid., p. 169.

<sup>812</sup> GÓMEZ AGUILERA, Fernando, *José Saramago en sus palabras*, Madrid, Alfaguara, 2010.

<sup>813</sup> Posiblemente por reminiscencias del pasado del autor: “Mi primera tesis es que las novelas de Saramago buscan establecer un pacto específico entre el lector y el autor implícito que está fundamentado en la invocación continua, y la reacción contra las reglas hermeneúticas que subyacen en el centro de la institucionalidad literaria del fascismo portugués”. SOUSA, Ronald W., *Voz autoritaria y experiencia fascista*. José Saramago, op. cit., p. 24.

se justificaría con base en los derechos de grupo, por centrarse casi exclusivamente en las relaciones entre los grupos y el Estado, dejando de lado las relaciones entre los grupos y los individuos, y entre éstos y el Estado, de tal manera que los derechos individuales pueden ausentarse de la discusión:

[...] Ficam todos avisados, e que ninguém tenha a ideia de ir lá fora buscá-la, vamos pôr guardas nesta entrada, sofrerão as consequências de qualquer tentativa de ir contra as ordens.<sup>814</sup>

Las primeras tienen que ver con las relaciones intragrupales y refieren a los casos en los que se dan restricciones de los derechos civiles y políticos de los miembros de un grupo; las segundas atañen a las relaciones intergrupales y a los intentos de proteger la existencia de un determinado grupo y su identidad específica en relación con el Estado y también en relación con otros grupos.<sup>815</sup>

La viabilidad de la versión débil intercultural, tal y como la presenta Saramago, puede ser problemática al mostrar un especial énfasis en la prioridad de las protecciones externas de los derechos de los grupos. Si aceptamos la delegación de poderes a los grupos con identidades a preservar, se daría pie a la desprotección de ciertos miembros de grupo, y a la violación de sus derechos individuales (Panikkar, 2006).

El intento tanto de Saramago como Camus, por conciliar el liberalismo con el planteamiento de las culturas “societales” tiene sus límites en los fundamentos del liberalismo mismo, pues el valor de la autonomía individual es irrenunciable (lo hemos visto en el punto “el concepto positivo de la autonomía” en el primer capítulo).

Dicho valor o principio está garantizado para que el individuo ejerza y realice sus propias elecciones, sin condición alguna, acerca del rumbo que imprimirá a su vida, esas opciones sin duda tienen su base en la sociedad y la cultura, pero la

---

<sup>814</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 140.

<sup>815</sup> Saramago rechaza que las primeras sean una consecuencia inevitable de las segundas, pero también que las segundas justifiquen la existencia de las primeras. Defiende que las mismas razones que justifican las protecciones externas entran en juego para rechazar la existencia de las restricciones internas (comentario mío).

capacidad para evaluarlas, revisarlas y la exploración de otras perspectivas de vida, finalmente sólo le competen a cada individuo:

Passaram os dias, as dificuldades iam em crescendo continuo, agravavam-se e multiplicavam-se[...] mas a firmeza moral da população não parecia inclinada a rebaixar-se nem a renunciar áquilo que havia considerado justo e que expressara no voto. <sup>816</sup>

Pero si nos atenemos a las sugerencias de Camus, esas posibilidades parecen limitadas en el ámbito de la propia cultura societal. La visión del liberalismo político valora la cultura en tanto amplía los horizontes y proporciona distintas opciones para decidir lo que se quiere para sí mismo (Todd, 1996).

El derecho de pertenencia cultural desde una posición liberal es también el derecho a rechazar aquello que la nación, comunidad, religión o familia impone. No se entiende el ejercicio de la autonomía individual que suponga como única elección posible la reproducción cultural (Panikkard, 2006).

Lo curioso es que Saramago sí otorga prioridad al principio de autonomía individual, lo que impone límites a las “restricciones internas”, de ahí que la defensa de la autonomía implica el menoscabo de los derechos de grupo en su defensa a la homogeneización, que es el fin de la necesidad de los derechos de grupo<sup>817</sup>(la figura del comissário avala este principio de autonomía individual).

Saramago plantea que la incidencia del reforzamiento de las identidades culturales y su demanda por reconocimiento se debe a la necesidad intercultural pues, ha propiciado en muchos casos que las minorías mantengan una vida grupal distinta.

Camus coincide en este punto, pero el acierto y la validez de sus aportaciones es mostrar la necesidad de la discusión sobre los fundamentos constitucionales de las democracias contemporáneas que lleven a considerar un distinto enfoque sobre la noción de libertad, a partir de las distintas expresiones que se manifiestan desde ámbitos locales y que resultan totalmente diferenciados.

---

<sup>816</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a lucidez, op. cit, p. 72.

<sup>817</sup> SODRÉ, M., Reinventando la cultura, op. cit., p. 44.

En este sentido, tanto Saramago como Camus, ven a la libertad individual en estrecha relación con determinados derechos e incluso en la medida para evaluar el éxito de una sociedad, pues de ella depende el desarrollo y el fortalecimiento de la capacidad de agencia de los individuos (Spiegel y Schaffner, 2006); es decir, la creación de las bases y opciones personales para ayudarse a sí mismos, y la participación activa en los asuntos públicos, que se traduce en la eficacia social para el desarrollo.<sup>818</sup>

A lo largo de Ensaio sobre a lucidez se plantea un enfoque correcto del desarrollo que debe contemplar la participación de todos (principalmente aquellos que no tienen el poder):

[...] Os votantes do meu partido são pessoas que não se amedrontam por tão pouco, não é gente para ficar em casa por causa de quatro míseros pingos de água que caem das nuvens.<sup>819</sup>

En el nivel práctico-político, el intolerante debe tener el derecho a la libertad de expresar sus posiciones irreductibles de creencias y opiniones, aunque no comprenda el valor ético del respeto a las ideas del otro (Gómez Aguilera, 2010), puede que acepte la visión intercultural por el reconocimiento de ese derecho, pero si se le persigue y excluye lo más probable es que no se convierta nunca en un liberal, de ahí que valga la pena poner en riesgo la libertad misma, incluso para beneficiar de ella a sus enemigos, porque el verdadero riesgo es que al restringirla no se le permita dar todos sus frutos:

[...] Longe de mim semelhante ideia, mas para ampliar e facilitar os efeitos dessa estratégia [...] com todo o respeito, eu não creio que estejamos em condições de esperar vinte e quatro dias, ou vinte, ou quinze, ou dez.<sup>820</sup>

La interculturalidad desde el punto de vista teórico o desde el punto de vista de la naturaleza de la verdad, aduce que ésta sólo puede ser alcanzada a través de la confrontación o de la síntesis de verdades parciales.

La perspectiva intercultural viene a ser “la otra verdad” y por eso es necesaria, y hasta ahora todo parece indicar que lo va a ser aún más en el futuro. El reto es

---

<sup>818</sup> FOG OLWIG, Karen, “Cultural sites: sustaining a home in a deterritorialized world”, en FOG OLWIG, Karen, HASTRUP, Kirsten, *Siting Culture. The shifting anthropological object*, op. cit., p. 49.

<sup>819</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit., p. 12.

<sup>820</sup> *Ibíd.*, p.182.

proponer no sólo la forma en cómo debe de ser la coexistencia entre los diferentes, sino también la interacción entre los sujetos y las entidades culturalmente diferenciadas que vaya más allá de relaciones no discriminatorias entre iguales (Comín, 1998).

Por otro lado, no se debe dejar de mencionar, las discusiones políticas acerca del problema de las fronteras que plantean la crisis de la idea de ciudadanía cuando existe de hecho un gran dinamismo de los flujos migratorios, si se acepta la visión de que la convivencia en el futuro estará marcada por el pluralismo social, étnico y cultural.<sup>821</sup>

Entonces ya no tendrá viabilidad la diferenciación entre ciudadanos y extranjeros, por lo que se hace más necesario derrumbar el mito de la ciudadanía y acoger el pluralismo bajo la protección de un ordenamiento constitucional que reconozca, en condiciones de igualdad, derechos fundamentales para todos.<sup>822</sup>

Ampliar la concepción del principio del daño contemplaría aquello que afecta directamente la organización autónoma de la vida personal, si esto último no se da, entonces el principio de “convivencia intercultural” se podrá aplicar (En mi opinión este es el verdadero deseo de José Saramago).

Dejemos ahora de lado por unos momentos estas cuestiones, para volver de nuevo al mundo geográfico en el que se mueven las obras de estudio. Necesitamos entender el porqué de las descripciones geográficas, su importancia como recurso de planteamiento identitario intercultural, en la medida que nos encaminan a nuevas respuestas. El Danubio con su largo y pesado fluir es de nuevo punto de arranque.

---

<sup>821</sup> Sirva de ejemplo: “But if China organized itself, it would be no laughing matter. Europe’s effort therefore was to maintain itself as what Valéry called “une machine puissante”, absorbing what it could from outside Europe, converting everything to its use, intellectually and materially, keeping the Orient selectively organized. Yes this could be done only through clarity of vision and analysis. Unless the Orient was seen for what it was, its power –military, material, spiritual- would sooner or later overwhelm Europe”. SAID, Edward W., *Orientalism*, op. cit., p. 251.

<sup>822</sup> CARBONELL, Miguel “¿Se justifican las fronteras en el siglo XXI?”, en *Este País*, Núm. 189, diciembre 2006, p. 6.



## 2.8. Éclaircir les descriptions géographiques, identitaires et linguistiques (dans Danubio).

L'identité européenne implique, à côté de composantes culturelles partagées telles que la langue, l'histoire ou le patrimoine, la référence à un territoire commun délimité par ses frontières politiques.<sup>823</sup> Une représentation commune de l'Europe Mitteleurope est ainsi l'hexagone, projection géométrique aux contours nets, où la frontière se voit réduite à une ligne de démarcation fonctionnelle (De la Rica, 2000).

Des régions de frontière occupent cependant une place singulière dans les négociations identitaires et linguistiques d'un auteur italien contemporain. Claudio Magris dans son roman *Danubio*, mettent en effet en scène le rapport à un territoire limitrophe. À l'opposé de l'abstraction idéale qui serait la frontière-démarcation, les régions frontalières sont chez Magris des zones de trafic que l'histoire a stratifiées (Aversa, 2004).

Traversées de flux de populations qui y transitent ou s'y installent, elles se constituent dans le chevauchement entre différents types de territoires, politiques, culturels, économiques, linguistiques, ou encore physiques.<sup>824</sup>

En faisant de ces régions le décor de leurs quêtes, cet auteur fait exister les frontières qui construisent cette identité européenne qui est la leur, en étant particulièrement attentives, au travail de refoulement de soi et du passé qu'implique l'adhésion à celle-ci (Ara y Magris, 1990).

À travers leur mobilisation des registres de la hantise, du trouble ou du traumatisme, il mettent plus particulièrement en scène le retour déstabilisant de ce

---

<sup>823</sup> MAGRIS, Claudio, *Un escritor europeo ante el fin de siglo*, Viceconsejería de cultura y deportes del gobierno de Canarias. Serie Conferencias, 1990, p. 22.

<sup>824</sup> *Ibid.*, p. 23.

qu'il a fallu oublier, laisser derrière soi pour pouvoir s'intégrer à la nation et participer à l'universel abstrait qu'elle incarne.<sup>825</sup>

Leur oeuvre en s'affiche pas pour autant comme littérature de l'immigration. Le métissage linguistique et littéraire qu'il pratique reste discret. Leur inscription d'une différence dans l'identité européenne entre en tension avec une réflexion plus générale, existentielle, touchant dans cet oeuvre aux frontières de l'humain. Les dimensions politiques de la construction de la nation sont certes abordées:

[...] Soltanto il sangue tedesco, per lui, era tuttavia cemento di civiltà, di Kulturnation nell'Europa centrale; chi apparteneva alle altre nazioni poteva analzarsi sino alle vette della cultura, ma germanizzandosi, diventando tedesco.<sup>826</sup>

Ces négociations singulières entre quête poétique et questionnement politique répondent me semble-t-il à une difficulté: celle qu'il y aurait à affirmer une identité de trafic quand le régime de construction de l'identité immigrée demande l'enfermement de la culture et de la langue d'origine dans une poche la plus étanche possible.<sup>827</sup> Celle aussi qu'il y aurait à inscrire cette identité dans une tradition littéraire européenne dont l'aspiration universaliste n'est pas remise en question:

[...] La paura, ha scritto Canetti, inventa dei nomi per distrarsi; il viaggiatore legge e annota nomi nelle stazioni che oltrepassa col suo treno, sugli angoli delle strade dove lo portano i suoi passi, e procede un po' sollevato, soddisfatto di quell'ordine e di quella scansione del niente.<sup>828</sup>

Il semble en effet qu'il n'y ait longtemps guère eu de place, dans la littérature européenne, pour un métissage linguistique affiché. Le vocabulaire de la contamination suggère que la langue "étrangère" est ressentie comme une menace pour le sujet: la langue, dans laquelle se construit l'identité publique, devient aussi la source d'une anxiété renvoyant aux failles possibles de cette dernière (De la Rica, 2000).

---

<sup>825</sup> GURPEGUI, José Antonio, en EGUÍLUZ, Federico, IBARRARAN, Amaia, LÓPEZ LIQUETE, María Felisa, RÍO, David, Aztlán. Ensayos sobre literatura chicana, Guipúzcoa, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 2004, p. 105.

<sup>826</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 32.

<sup>827</sup> CABIBBE, Giorgio, *Itaca e oltre: critica e poetica di Claudio Magris*, Firenze, Le Monnier, 1987.

<sup>828</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 36.

Cherchant une place et un statut à l'altérité, l'auteur met de leur côté en scène le retour du refoulé culturel et linguistique qui résulte de la socialisation dans une langue et une culture européennes peu ouvertes à ce qui leur est hétérogène:

Il più grande poeta contemporaneo del matrimonio e della convivenza familiare è forse Kafka, che non si sentiva all'altezza di quell'avventura e non ne ignorava i pesi e le miserie, ma avvertiva così fortemente la grandezza di quella realtà che gli era preclusa e alla quale egli stesso.<sup>829</sup>

Espace socialisé, politisé, autant qu'intime et d'enfance, la langue est plus particulièrement traversée par le partage entre l'intelligibilité du sens et ce registre du sensible et du corps auquel renvoie la modulation des accents et des voix (Bagot, 1993).

Des politiques de la langue, instrument d'élaboration de l'identité nationale, se trouvent définies par la manière dont cette frontière, sur laquelle le sujet se constitue, se trouve construite et négociée :

[...] La letteratura è contabilità, libro mastro del dare e dell'avere, inevitabile bilancio di un deficit. Ma l'ordine del registro, la precisione e la completezza del protocollo possono dare un piacere che compensa la sgradevolezza di ciò che viene annotato.<sup>830</sup>

La citoyenneté européenne se veut ainsi d'abord adhésion individuelle aux idées des Lumières plutôt que transmission par la naissance et inscription de corps dans une généalogie (Governatori, 1988). Or c'est par le biais d'une réflexion sur le corps et la transmission que les exclusions qui fondent la citoyenneté dite rationnelle ou abstraite se trouvent interrogées dans Danubio:

[...] Forse oggi la vecchia Austria ci appare spesso una patria congeniale perché era la patria di uomini i quali dubitavano che il loro mondo potesse avere un futuro e non volevano risolvere le contraddizioni del vecchio impero [...] la distruzione di alcuni elementi essenziali all'eterogeneità dell'impero e dunque la fine dell'impero stesso.<sup>831</sup>

Le corps, malade, monstrueux ou simplement vulnérable, se trouve au premier chef concerné dans ce texte par l'élaboration d'une identité de frontière. ¿Comment ce corps marqué par l'histoire, qui dit l'irréductibilité du désir comme de la souffrance, peut-il signifier la différence dans la langue des droits et de la raison sans impliquer la

---

<sup>829</sup> Ibid., p. 142.

<sup>830</sup> Ibid., p. 85.

<sup>831</sup> Ibid., p. 39.

reprise d'un discours de la différence facilitant, en fin de compte, la constitution de cette dernière en altérité inassimilable et susceptible d'exclusion? (Dupré, 2009).

Magris en rompe donc pas avec l'universalisme européen, mais travaillent plutôt les exclusions qui le fondent à partir d'une mise en scène d'effets d'altérité dont l'inscription reste provisoire. Ces effets ne sont pas l'expression de ces formations identitaires stabilisées qui pourraient être « la descendante d'immigrés. »

L'oeuvre de cet italien négocie ainsi une tension entre l'affirmation et effacement des différences, entre l'expression d'une identité narrative indéterminée, ouverte, et l'exploration d'une mémoire refoulée qu'elles en tiennent pas à transformer en fondement d'une "différence" qui le définirait.<sup>832</sup>

La frontière peut dans ces conditions s'avérer par trop insaisissable et demander à être ré-inscrite, non pour que se définisse une altérité, mais pour que, s'instaure la possibilité d'une rupture et d'un départ:

[...] Una mano che ci piace stringere e baciare ci commuove anche perché viene da tanto lontano e perché alla forma e alla seduzione di quelle dita hanno cooperato umilmente il big bang, il Quaternario, le migrazioni degli unni dalle steppe dell'Asia.<sup>833</sup>

Magris suggère la solidarité entre cette inscription de frontière, si symbolique soit-elle, et la possibilité même d'une parole, au statut désormais ambigu: sur cette frontière où il fallait, autrefois, décliner une identité, on n'aurait plus rien "à déclarer", que cette rupture qui vous libère de tous les liens (Ara y Magris, 1990).

Le questionnement identitaire chez Magris est partagé entre l'attrait qu'exerce une invention de soi impliquant l'oubli du passé et l'incontournable inscription dans une généalogie, une culture, une tradition (Aversa, 2004). Cette définition de l'identité comme création est cependant le résultat d'une histoire: le nazisme ne lui a laissé d'autre choix que cette rupture, qu'il revendique maintenant de façon positive:

L'austrofascismo, nel suo tentativo di opporsi al nazismo, incrementa, non senza profonde contraddizioni, questa tradizione. Dal rifiuto

---

<sup>832</sup> DE LA RICA, Alvaro, *Estudios sobre Claudio Magris*, op. cit., p. 19.

<sup>833</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 45.

dell'identificazione con l'elemento tedesco nasce il continuo disquisire austriaco sulla propria identità; un disquisire che finisce per proclamare l'inesistenza di una nazionalità austriaca.<sup>834</sup>

Magris accorde une primauté à l'oeuvre. Son activité littéraire paraît ainsi représenter, sinon une alternative aux impasses identitaires, du moins un mode de constitution de l'identité qui concurrence la définition de soi par l'origine et la transmission.

Cette dissolution de l'identité dans une oeuvre qui la transcende et sans doute la recrée n'exclut pourtant pas chez Magris une préoccupation pour la quête identitaire, dont la place croissante dans la production littéraire entre en tension avec l'esthétique qu'elle semble revendiquer.<sup>835</sup> N'étant ni fondée ni niée, l'altérité se cherche un statut dans son oeuvre, qui explore de manière récurrente le rapport à l'étranger:

La letteratura Mitteleuropea conosce anche in formato grande questa figura dell'autolesionista, che trionfa sulla stupidità e sull'ingiustizia dell'esistenza grazie alla radicalità con la quale egli tiene il registro delle sue disgrazie. Thrän è un minimo fratello di Grillparzer e di Kafka, è uno di questi agrimensori dei propri scacchi.<sup>836</sup>

Magris met ainsi en oeuvre de façon discrète des procédés d'hybridation qui suggèrent la complexité de son inscription dans la tradition littéraire. À cette perception de la frontière comme circulation et perméabilité vient s'opposer la représentation du Danube, territoire fluviale de frontière, qui forme de leur côté un décor naturel encaissé et clos sur lui-même:

Il Danubio invece, anche soltanto quello superiore, c'è, non sparisce, non promette ciò che non mantiene, non abbandona, scorre fedele e verificabile [...] È là, tangibile e verace, e il devoto che gli dedica la propria esistenza la sente fluire in armoniosa e indissolubile unione col fluire del fiume.<sup>837</sup>

Les villageois ont une mentalité marquée par l'isolement et font ressentir au narrateur sa différence. C'est toute l'opposition entre tradition et modernité, entre

---

<sup>834</sup> Ibid., p. 30.

<sup>835</sup> CABIBBE, Giorgio, *La visione del nichilismo in Claudio Magris*, Firenze, Le Monnier, 1989.

<sup>836</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio, op. cit.*, p. 87.

<sup>837</sup> Ibid., p. 71.

fixation identitaire et mélange, entre autarcie et ouverture qui se trouve déstabilisée.<sup>838</sup>

Si trouble il y a, il naît en grande partie des négociations qui s'engagent entre ces différents pôles:

Ma Heidegger, che ha più volte ribadito la sua appartenenza ai contadini della Selva Nera, ha profanato proprio questo sentimento di fedeltà e di umiltà, questa religio. In quella declamata identificazione con una comunità vicina e immediata – con i suoi boschi, il suo dialetto, il suo focolare – c'era l'implicita rivendicazione di un monopolio d'autenticità.<sup>839</sup>

Encore une fois, il y a une tension entre les discours qui renvoient la différence au lien, familial et social, et ceux qui isolent au contraire l'individu:

È proprio Heidegger, del resto, a contraddire felicemente il culto del radicamento; nei più grandi momenti della sua opera egli ha insegnato che "lo spaesamento è un modo fondamentale dell'essere-nel-mondo", che senza disorientamento e perdita, senza errare per sentieri che si smarriscono nel bosco non c'è chiamata, non è possibile ascoltare l'autentica parola dell'Essere.<sup>840</sup>

Le paysage est empli de sonorités non linguistiques, raclements, frottements, crissements et autres sons qui sont la respiration du monde, et qui font écho, dans un registre plus proche de la nature, à la sonorité de la circulation fluviale:

[...] Questa costante armonia fa dimenticare che entrambi, il dio fluviale e il suo fedele, scorrono a valle, verso la foce.<sup>841</sup>

La langue, devenu bouillie sonore, matérialité indistincte, verse dans l'abjection mais évoque aussi bien, comme "musique" ayant marqué le souvenir, le sublime, tandis que la frontière entre le rire et les larmes se trouve abolie.

L'expérience de la finitude de la conscience humaine et du deuil d'une figure maternelle rejoint ici une vision des commencements (Magris, 1984). Elle fait l'expérience presque mystique d'une langue de l'originel, étrange et poétique, langue ambivalente qui dit la perte et la finitude mais relie, hors toute limite, à l'univers:

---

<sup>838</sup> DE LA RICA, Alvaro, Estudios sobre Claudio Magris, op. cit., p. 16.

<sup>839</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 48.

<sup>840</sup> Ibid., p. 50.

<sup>841</sup> Ibid., p. 72.

Non so se Neweklowsky fosse un persuaso o un retore, se nelle sue migliaia di pagine egli seguisse sereno la voce del suo demone o se cercasse uno scampo dai suoi demoni. La morte benignamente improvvisa sembra suggerire un'esistenza fluita anch'essa senz'angoscia.<sup>842</sup>

Le voyage à travers la profondeur de la frontière rend ainsi possible l'exploration de la frontière secrète et intime qui se creuse et se dessine, à même la matérialité du corps, entre vie et mort, corps et langue, corps et sens (Aversa, 2004); frontière par laquelle s'effectue aussi la communication secrète des générations, qui se transmettent la mort:

Il Danubio è un fiume austriaco e austriaca è la sfiducia nella storia, che risolve le contraddizioni eliminándole, nella sintesi che supera e annulla i termini in gioco, nel futuro che avvicina la morte.<sup>843</sup>

Comme limite, résistance sourde qu'offre au langage humain le paysage, le danube restitue la frontière, qui dit la perte mais aussi se fait demande de continuité, exigence d'écrire ce qui a été effacé:

La giornata è blu pallida, l'odore di neve e il tranquillo Danubio, con le sue anatre e le sue canne, non suggeriscono immagini di distruzione.<sup>844</sup>

Elle est la frontière toujours à réinventer de cette parole narrative capable de dire ensemble, et dans leur partage, la fragilité et l'intégrité, l'originel et ce qui vient ensuite, la surface et la profondeur, la solitude et la communication, l'incarnation et la désincarnation (Pellegrini, 2003).

Chez Magris, les frontières sont présentées comme des zones de trouble et de passage recelant la clé d'une poétique des marges (González Fernández, 2005). Propices à l'inquiétante étrangeté ou à la communication avec les morts, elles remettent en question et confirment tout à la fois la perception d'une identité territoriale et linguistique européenne lisse et close:

Le finestre danno sul Danubio, si affacciano sul grande fiume e sulle colline che lo sovrastano, un paesaggio segnato dai boschi e dalle cupole a cipolla delle chiese.<sup>845</sup>

---

<sup>842</sup> Ibid., p. 73.

<sup>843</sup> Ibid., p. 39.

<sup>844</sup> Ibid., p. 52.

Ces belles poétiques de la frontière impliquent aussi une politique. J'interprète la violence qu'elles mettent en jeu comme la marque d'une difficulté à faire de la langue et du territoire européenne une langue et un territoire en traduction, où les identités se maintiendraient sur la frontière sans être renvoyées à une mystique de l'origine ou à une altérité menaçante.<sup>846</sup>

### 2.8.1. Les territoires imaginaires de la frontière dans le Danube.

L'image du pays que Magris donne à travers une représentation partielle et partielle de son paysage ne peut être entérinée par « la Nouvelle Europe ». L'image de la nation est en effet l'un des reflets de cette "communauté imaginaire" que Claudio Magris s'est attaché à définir, reflet problématique quand cette communauté elle-même se cherche encore:

[...] Il viaggio è la fedeltà del sedentario, che ribadisce dovunque le sue abitudini e le sue radici e cerca di ingannare, con la mobilità nello spazio, l'erosione del tempo, per ripetere sempre le cose e i gesti familiari: mettersi a tavola, chiacchierare, amare, dormire.<sup>847</sup>

La vision du paysage dépend de quel côté de la frontière on se place, et donc aussi de la portion de territoire que l'on revendique comme sienne, que l'on modèle à son image et à ses exigences (Magris, 1984). Chaque représentation laisse par ailleurs toujours éléments de côté, opère des choix dans ce qu'elle retient dans le cadre et ce qui est rejeté en dehors, ce qui est mis à la marge:

[...] Per raggiungere la conca della Breg bisogna scendere, sia pure per pochi metri, il breve pendio. Lì inizia il fiume, la sua discesa. Seguendola, è opportuno cercare anche soste, deviazioni, ritardi, giacché, come sapeva Rilke.<sup>848</sup>

Pour tenter d'y apporter une réponse, nous verrons que l'auteur choisit de se confronter au défi posé par la traduction du paysage étrange et inconnu de la frontière proprement dite, élément fondateur de l'histoire de l'Europe.

---

<sup>845</sup> Ibid., p. 147.

<sup>846</sup> GARCÍA-GUTIÉRREZ, Georgina, "Dime qué comes y te diré quién eres: ser, sensualidad y arte culinario en Carlos Fuentes", en Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brasilien senteurs et saveurs d'Amérique Latine, n° 71, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, p. 134.

<sup>847</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 52.

<sup>848</sup> Ibid., p. 40.



Les paysages de la frontière sont ainsi le lieu où se combinent diverses stratégies de contrôle et de représentations (Aversa, 2004). Ce pouvoir exercé sur la terre et ses habitants passe par le contrôle, la représentation du territoire grâce à sa cartographie, puis grâce à sa mise en cadre général: l'espace devient pays et paysage, les limites et les frontières de la nation venant s'inscrire, avec insistance, dans les représentations qui en sont données:

[...] Anche Sinowatz proviene dal Burgenland ed è d'origine croata; egli sembra riassumere ed esemplificare il destino della sua gente, della minoranza croata e della sua incalzante assimilazione. I croati vivono nella regione da 450 anni e vanno rapidamente estinguendosi; nel prossimo censimento, calcola Martin Pollack, saranno presumibilmente 10.000.<sup>849</sup>

La notion de paysage suppose, en effet toujours une construction préalable, et l'adoption d'un point de vue particulier. Essentiellement parce que ce terme est d'origine picturale, la notion de paysage suppose toujours et avant tout un point de vue, une perspective, une orientation. On devine dès lors que cette orientation donnée par le sujet ne peut être seulement esthétique:

[...] Le maestose statue sbriciolate, retrobottega della miseria e dell'oscurità che la belle époque riesce a tenere nascoste e che solo il fascismo, la malattia violenta ed estrema del moderno, esaspera e paradossalmente smaschera.<sup>850</sup>

Le narrateur, l'explorateur Claudio Magris, opère dans ce passage une construction des éléments alentour: ils sont organisés en paysage, en fonction d'un oeil en position surplombante ou du moins qui voit tout, qui organise tout, autour, à partir, et en relation à soi (Dupré, 2009).

L'oeil sujet est placé dans une position centrale, de pouvoir, à partir de quoi tout est orienté puisque la notion d'horizon suppose un point de départ, voire, dont l'existence même dépend (Cabibbe, 1987). L'oeil réfléchit tout, comme si aucune chose n'existait vraiment tant qu'elle n'est pas vue:

[...] Respinti trecento anni fa, ora i turchi ritornano in Europa non con le armi, ma col lavoro, con la tenacia dei Gastarbeiter che, sopportando

---

<sup>849</sup> Ibid., p. 250.

<sup>850</sup> Ibid., p. 310.

umiliazioni e miserie, mettono a poco a poco radici in una terra che conquistano con la loro oscura fatica.<sup>851</sup>

Le mouvement ici est centripète, en même temps que centrifuge: tout est orienté en fonction du centre de pouvoir, qui cherche ensuite à s'étendre. La prise de contrôle du continent se traduit en effet en manière récurrente par l'inscription sur le terrain de frontières, par l'insistance dans la présentation du paysage sur les délimitations de l'espace: frontières géographiques puis politiques, voire économiques dans le cas des nombreuses clôtures signalant toutes les zones que traverse le Danube:

La deviazione è rientrata, siamo a Mohács. L'antico campo di battaglia, sul quale nel 1526 il regno ungherese travolto dai turchi fu cancellato per secoli, è una falange di pannocchie e girasoli. La giornata è afosa e pesante, i ciuffi sparpagliati di ageraton blu e rossi fiori di salvia ricordano, inutilmente, che la vita non è soltanto una guerra.<sup>852</sup>

Ces lignes fonctionnent comme autant de moyens de stabiliser des zones autrement non encore fixes, mouvantes parce que nouvelles alors qu'on les découvre, et d'en inscrire les limites sur la page sinon sur le sol, en s'appropriant ainsi le pays par la représentation du paysage (Dupré, 2009).

De signe de contrôle, la représentation du paysage devient elle-même outil au service du renforcement de ce contrôle et de cette volonté de "coloniser" terre et habitants (Governatori, 1999). Il n'est en effet pas anodin que le paysage serve, d'arme contre l'ennemi lors des conflits frontaliers, en application de la politique de la terre brûlée:

L'incontro fra l'Europa e l'impero ottomano è il grande esempio di due mondi che, aggredendosi e dilaniandosi, finiscono per compenetrarsi impercettibilmente e per arricchirsi a vicenda.<sup>853</sup>

Au-delà des tactiques militaires, cette stratégie de représentation du paysage, en insistant sur les éléments naturels et non sur les victimes humaines du conflit, contribue à effacer un peu plus toute présence humaine concurrente sur cette terre

---

<sup>851</sup> Ibid., p. 208.

<sup>852</sup> Ibid., p. 336.

<sup>853</sup> Ibid., p. 209.

donc vide, terra nullius dès lors ouverte à une occupation encore davantage légitimée, puisqu'elle ne lèse apparemment personne.<sup>854</sup>

De même qu'il n'y a pas de paysage neutre, de même le mode de représentation de ce paysage n'est jamais non plus affranchi de toute connotation autre que purement esthétique. C'est ainsi que l'on peut analyser les allusions, voire les emprunts, aux différents modes de représentations, notamment au sublime et au pittoresque, qui ponctuent ce roman de Claudio Magris (Pellegrini, 2003).

Il n'est pas question ici seulement du caractère importé des notions de sublime et de pittoresque, cadres ou grilles d'interprétation élaborés sur un autre continent et plaqués en quelque sorte sur une autre réalité qui ne se prête pas toujours à cette mise en forme: Magris va montrer le paysage dans son originalité, mais qu'on le reconnaît seulement en fonction de "catégories de perception", d'attentes prédéfinies et d'habitudes de lectures ou de représentations :

A Passau, il viaggiatore sente che lo scorrere del fiume è desiderio del mare, nostalgia della felicità marina. Quel senso di pienezza vitale, quel regalo delle endorfine e della pressione sanguigna o di qualche acido benevolmente secreto dal cervello [...] La scrittura forse non può dare veramente voce alla desolazione assoluta.<sup>855</sup>

Danubio s'ouvre ainsi par une représentation du paysage sur le mode sublime: c'est le ton qu'emploie Claudio Magris pour découvrir le paysage qui s'oeuvre littéralement à lui lorsqu'il pénètre dans le territoire européen:

Forse la promessa di quest'acqua innocente è menzognera e quell'universale umano non esiste; una visita a un Lager fa apparire ridicola la fiducia nel grande albero dell'umanità, immaginato da Herder come un tutto armonioso.<sup>856</sup>

Graduellement, toutefois, le sublime laisse la place au pittoresque, à mesure que "l'expédition" progresse dans l'intérieur des terres ou étend sa domination sur les populations (Pellegrini, 1997). Cette évolution, tient essentiellement à la nature de ce

---

<sup>854</sup> Les stratégies de contrôle font donc intervenir des stratégies bien particulières de représentation, pour aboutir à ce que l'on pourrait appeler une véritable colonisation esthétique ou picturale.

<sup>855</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 137.

<sup>856</sup> *Ibid.*, p. 34.

genre de représentation, qui suppose une forme de contrôle plus grand et une organisation en deux ou trois plans et coulisses assez stricte:

[...] È una selva di angeli senza testa, vegetazione che si aggroviglia e copre i sepolcri, stele nella giungla ; un angelo con la fiaccola rovesciata e la mano portata pensierosamente al capo indica la tomba in cui era stato sepolto Mozart.<sup>857</sup>

La représentation par le pittoresque permet de contrôler plus étroitement l'espace et d'orienter le regard et la direction que les armées doivent prendre, puis reflète la prise de contrôle grandissante sur le terrain. Il faut dire que le pittoresque suppose un regard plus proche de son objet, et privilégie également la présence de traces d'un potentiel de culture, de perfectibilité (Magris, 1984).

Mettre l'accent sur le paysage est en un sens une façon, ironique de la part de l'auteur, de reléguer dans les coulisses les massacres commis, mais l'utilisation qu'en fait Claudio Magris, sert finalement à renforcer l'impression de violence qui se dégage de l'ensemble du récit, en mimant la brutalité de la conquête sur la frontière:

Così il grande ribelle, che nel Voyage ha scritto pagine indimenticabili sull'orrore della guerra e sull'incapacità degli uomini di immaginarla realmente perfino mentre la vivono, finisce per celebrare la linea del fuoco quale momento della verità [...] lo scrittore di pamphlet fa proprie le orribili banalità antisemite che il narratore aveva mezo in bocca, quali stolti pregiudizi, alla figura del padre in Morte a credito.<sup>858</sup>

En effet, au moment même où frontières du pays et clôtures des exploitations semblent bien établies, Magris s'attache à montrer que cet excès de stabilité, qui tourne à l'obsession, finit par introduire des éléments de décentrement au sein même des cadres que l'on croyait fixes, grâce à la mise en oeuvre de stratégies de translations et de « tropes » de la frontière:

[...] Quel salto dalla finestra è stato il suo ultimo Witz, la burla alla Gestapo che stava per arrestarlo [...] Friedell era ebreo, il nazismo lo spinse da quella finestra in nome della purezza razziale germanica.<sup>859</sup>

Il est clair que c'est le regard du Danube, ou le cheminement de sa pensée, qui organisent toute la scène (Cabibbe, 1987). Pour autant, le contrôle que le narrateur

---

<sup>857</sup> Ibid., p. 223.

<sup>858</sup> Ibid., p. 56.

<sup>859</sup> Ibid., p. 219.

exerce sur les choses n'est pas non plus absolu ou permanent, et on perçoit du moins de sa part la prise de conscience de la présence de l'autre et de son regard:

Pure questo bighellonare finirà, perché, anche se ci diamo l'aria di flaneurs e di perdigiorno, siamo tutti bravi e ordinati, alacri e affidabili professionisti.<sup>860</sup>

Si l'on examine donc en parallèle les descriptions du paysage du Danube et les termes employés pour en définir la position aux confins de l'Europe, on note que chaque fois une volonté excessive d'inscrire la frontière dans le paysage ou de la stabiliser sur le plan militaire ou politique se solde par une plus grande confusion et une perte de repères:

Queste tensioni, vive ancor oggi nella rivalità fra céchi e slovacchi, minavano l'unità del risorgimento slavo e soprattutto dell'austroslavismo. Da un lato infatti gli slovacchi si consideravano, proprio in quanto nazione rimasta appartata e incorrotta nella sua fisionomia originaria.<sup>861</sup>

Le procédé est quelque peu différent dans la deuxième partie du Danube, où l'auteur a recours à une intrication complexe de renversements chronologiques et de glissements métaphoriques entre les deux parties qui forment le roman, mais l'effet est similaire: tous ces tropes visent à miner de l'intérieur une idéologie qui a fait de la fixité une obsession.

Ces tropes, c'est-à-dire ces déplacements au moins sur le plan stylistique et métaphorique, sont le signe d'une menace de délitescence, qui vient à s'inscrire jusque dans le paysage le plus domestiqué:

[...] Cignani era bolognese e carraccesco, ma il suo Giove sembra appartenere al mondo graeculo-bizantino del Ponto Eusino verso il quale conducono le acque del Danubio, un mondo dell'indistinto e delle pulsioni indifferenziate, un levantino bazar dell'animo.<sup>862</sup>

Comment dans ce cas interpréter le fait qu'il revienne à l'une des zones devenue l'incarnation des conflits politiques et identitaires en Europe en relation avec la possession et la représentation de la terre?.

---

<sup>860</sup> Ibid., p. 238.

<sup>861</sup> Ibid., p. 263.

<sup>862</sup> Ibid., p. 367.

La dernière vision de l'Europe qui clôt le roman n'est ainsi pas dénuée d'ambigüité, una ambigüité que l'on retrouve dans les allusions picturales qui s'y mêlent, et qui sont elles-mêmes teintées d'une certaine ironie, pour signaler la méfiance du personnage envers toute tentative d'enfermer la pensée et le discours:

[...] Indica dove il Danubio sbocca in mare, assomiglia a quello del pallido e gentile psicagogo, Tadzio-Ermes, che accenna a un punto lontano nell'immensità, nell'infinito marino che brucia ogni finitezza empirica.<sup>863</sup>

Mais le mouvement du personnage, qui les enjambe sans difficulté, est comme une invitation à faire de même, à passer outre. Ceux-ci comprennent la plupart du temps une fenêtre ouverte au premier plan, dédoublement du cadre dont les lignes viennent dans le même temps le contredire et le briser, pour mieux favoriser le contact avec une nature où se trouve presque toujours une figure humaine:

[...] Si è fedeli alle lacrime delle cose vive se si ascolta il loro pianto, il loro desiderio di durare un po' di più, almeno come le cose finte, come le colonne doriche di questo posticcio Walhalla.<sup>864</sup>

## 2.8.2. Le point de vue « utopique » du Danube. Itinéraire d'aller ou de retour?.

Quant aux sociétés « idéales » imaginées par les auteurs d'utopies à l'âge classique, dans quelle mesure le sont-elles véritablement?. Et cette perfection,<sup>865</sup> à la supposer authentique, est-elle donnée pour possible, d'une part, pour souhaitable, d'autre part, lorsqu'il s'agit de l'appliquer non plus à des êtres de raison, mais à la réalité concrète de l'individu pécheur d'idées danubiennes?.

---

<sup>863</sup> Ibid., p. 473.

<sup>864</sup> Ibid., p. 116.

<sup>865</sup> C'est-à-dire: « [...] Les composantes émotionnelles et cognitives qui en font partie possèdent des racines beaucoup plus anciennes que ce qui apparaît dans notre histoire, avec les conditions d'autonomisation de l'art et les conduits que cela induit ». COMETTI, Jean-Pierre, Musil philosophe. L'utopie de l'essayisme, op. cit., p. 121.

L'imagerie conventionnelle qui assigne aux créateurs d'utopies un rôle de rêveurs enthousiastes et naïfs,<sup>866</sup> dépourvus du moindre doute quant au bien-fondé de leur programme de gouvernement et quant à la possibilité de le mettre en oeuvre, est particulièrement erronée s'agissant des auteurs des utopies littéraires.<sup>867</sup>

On peut donc effectivement, ainsi que le font les rêveurs d'utopies, imaginer des sociétés apparemment meilleures que celle où nous vivons, imparfaite puisque créée.<sup>868</sup> Mais la mise en application de ces mirifiques projets ne ferait qu'en aggraver l'imperfection en y introduisant des « effets pervers » non prévus (Ara y Magris, 1990).

Ou bien, si le monde ainsi rêvé se trouve être véritablement un monde parfait, ce n'est plus un monde possible, c'est-à-dire compatible avec l'ordre nécessairement imparfait de la création et avec la nature humaine déchue, de sorte que cette perfection ne saurait résider qu'en Dieu seul:

Non è necessaria una FEDE in Dio, basta quella nelle cose create, che consente di muoversi fra gli oggetti persuasi che essi esistano, convinti dell'inconfutabile realtà della sedia, dell'ombrello, della sigaretta, dell'amicizia. Chi dubita di sé e perduto, come chi, temendo di non riuscire a far all'amore, non ci riesce.<sup>869</sup>

D'où il résulte une méfiance de principe à l'égard des aspirations mélioristes inhérentes à l'esprit utopique, méfiance dont on ne saurait dire si elle doit être taxée de « pessimisme », puisqu'elle jette le doute sur la possibilité concrète de tout progrès, ou bien au contraire et paradoxalement d'« optimisme », puisqu'elle revient à légitimer l'ordre existant (Magris, 1984).

---

<sup>866</sup> El conocimiento de su propio pasado: "[...] Le permite al hombre, en una perspectiva freudiana ortodoxa, disponer del pasado en vez de ser su juguete, superando así la angustia que representaba su olvido".

LÓPEZ, Amadeo, en COVO, Jacqueline, *Las Representaciones del tiempo histórico*, Lille, Difusión Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 160.

<sup>867</sup> Précisément : « [...] Que les tentatives destinées à échapper aux rapports objectifs, pas plus que les circonstances qui en détruisent brutalement l'empreinte, ne restaurent pas forcément l'identité perdue ». COMETTI, Jean-Pierre, *Musil philosophe. L'utopie de l'essayisme*, op. cit., p. 107.

<sup>868</sup> En fait, nous vivons: « [...] Une période de crise de valeurs, de toutes les valeurs, et le retour de Dieu est typique de ces moments de crise. Plus le monde s'effondre autour de lui, plus l'homme se sent seul et désarmé, et plus il recherche la clarté, plus il cherche quelqu'un qui le rassure. La recherche de Dieu devient ainsi la recherche d'une protection, d'un refuge contre la solitude ». LEVI, Primo, *Conversations et entretiens*, traduit par Thierry Laget, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 279.

<sup>869</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 63.

La question de la dimension prioritairement spatiale ou temporelle de l'utopie est, pour notre propos, tout à fait fondamentale. Le présupposé des approches historico-sociologiques du phénomène, cohérent d'ailleurs avec l'interprétation des utopies comme expression directe d'un idéal social et politique, est l'identification de la construction utopique à une « image-souhait », à un « n'être-pas-encore », donc à une projection dans l'avenir d'une aspiration présente à un bouleversement de l'ordre existant (Governatori, 1988).

Mais, on l'a vu, les utopies classiques, même lorsqu'elles paraissent se faire l'écho d'une telle aspiration, n'en méconnaissent pas les difficultés ou l'inanité, parfois les dangers. Et surtout cette projection s'y effectue dans un ailleurs et non dans un avenir, autrement dit dans la dimension de l'espace et non dans celle du temps.

Les mêmes remarques s'appliquent au voyageur-narrateur européen. S'il se trouve, au sein de son propre monde, singularisé par son statut même de voyageur – il perd son individualité sitôt franchies les frontières de l'ailleurs pour devenir un témoin neutre:

Non c'è un unico treno del tempo, che porta in un'unica direzione a velocità costante; ogni tanto s'incrocia un altro treno, che viene incontro dalla parte opposta, dal passato, e per un certo tratto quel passato ci è accanto, è al nostro fianco, nel nostro presente.<sup>870</sup>

Ce personnage désormais purement fonctionnel a en charge la production de la description, puis son interprétation, la mise en relation des données descriptives autorisant le passage des réalités concrètes à l'idéologie qui les fonde, enfin la médiation entre les deux mondes, soit qu'il dresse à l'usage de ses hôtes le tableau « objectif » de l'Europe, soit encore qu'il en transporte naïvement les préjugés dans l'univers autre.<sup>871</sup>

Le refermement du voyage parachève cette fonction médiatrice: le récit du voyageur, devenu ambassadeur de l'ailleurs dans le monde de l'ici, déborde volontiers le cadre du simple témoignage pour le prendre la coloration missionnaire, voire

---

<sup>870</sup> Ibid., p. 41.

<sup>871</sup> El universo literario de Claudio Magris, Jornadas sobre... op. cit., 2005.



prophétique, d'un appel à une transformation de l'Europe sur le patron du monde autre érigé en modèle:

[...] Poco più oltre, alcune fotografie mostrano la sequenza dell'attentato di Sarajevo, così simile a quella di Dallas; in quegli attimi, tra una fotografia e l'altra, sono partiti i colpi di pistola del suicidio d'Europa – forse, per le tortuose vie dell'astuzia della ragione, quei colpi, che ci hanno ferito a morte, hanno anche iniziato la liberazione dei paesi d'Asia e d'Africa.<sup>872</sup>

Susciter l'altérité, c'est enfin mettre en oeuvre certaines modalités discursives. Présents certes dans tous les genres narratifs, narration, description et dialogue offrent dans les « littératures de l'ailleurs » une répartition quantitative et un monde d'articulation mutuel assez spécifiques:

[...] Céline è veramente anche un Tartufo, sebbene si cauteri metiendo quest'ingiuriosa definizione di se stesso in bocca al professor Y. “Mes accusateurs sont tous des employés – moi, non”, questa è certo un'espressione tartufesca. Kafka, che era un impiegato, non era certo più filisteo di lui. Già, ma Kafka era un ebreo.<sup>873</sup>

La narration n'y occupe ordinairement qu'une place restreinte et surtout très localisée: l'ailleurs donne à voir plutôt qu'il n'est matière à raconter (Aversa, 2004). Tel est exemplairement le cas dans l'utopie classique: à peu près absent de la séquence proprement utopique, où le voyageur-témoin ne vit aucune aventure, le récit événementiel se trouve relégué dans ce qui la précède ou suit: itinéraire d'aller ou de retour, rites d'entrée ou de sortie (Pellegrini, 2003).

La description, en revanche, y est quantitativement beaucoup plus importante, et surtout hiérarchiquement première. À l'opposé de la norme habituelle du roman, ce n'est pas ici le développement de l'intrigue qui suscite la description, mais tout au contraire la nécessité de décrire qui engendre le récit: la présence du voyageur au sein du monde autre a pour finalité première d'en produire le tableau, les aventures qui lui sont prêtées servant à leur tour à légitimer cette présence (Cabibbe, 1983). Par un effet de motivation rétrograde c'est donc le programme descriptif qui induit le développement de l'intrigue dont il paraît dépendre:

---

<sup>872</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 179.

<sup>873</sup> Ibid., p. 59.

Srbik non guardava a un elemento razziale-biologico, auspicava matrimoni misti e mescolanze etniche, non dimenticava che la sua famiglia, pur germanizzata da generazioni, era d'origine ceca. Soltanto il sangue tedesco, per lui, era tuttavia cemento di civiltà, di Kulturnation nell'Europa centrale.<sup>874</sup>

La description apprivoise le divers, elle le rend pensable et classable en le ramenant à une unité conceptuelle. À l'image des utopies, elle tend à typifier plutôt qu'à particulariser, érigeant le spectacle du singulier en norme universalisable: la description d'un spécimen animal ou végétal vaut pour toute l'espèce, de même que, chez Magris, celle de l'un quelconque des quinze mille seizains tous identiques qui le composent est extensible à la totalité du territoire européen:

[...] In entrambi i casi, alla celebrazione del mitico eroe, che ha vinto il drago ed incarna le forze della luce e della primavera, segue la glorificazione dei suoi uccisori e del valore col quale essi affrontano la marea degli unni e la fine ineluttabile.<sup>875</sup>

Développement logique d'un schème organisateur plutôt que transcription d'une réalité observée, la description de la ville utopique rend compte d'avance, à partir de la configuration orthogonale ou circulaire de la cité, de chacun de ses détails, rues « tirées au cordeau » ou bien orbes concentriques des enceintes successives :

[...] Lo stile simmetrico teresiano si alterna a un greve eclettismo ungherese e al più squillante ornato dei colori romeni; nella splendida Piata Unirii, vasta e silenziosa, si erge, come in tutte le piazze della Mitteleuropa, la Colonna della Trinità.<sup>876</sup>

Outre son évidente signification initiatique et ses résonances mythologiques ce rite d'entrée fortement récurrent permet à la fois de matérialiser et d'effacer la frontière entre les deux mondes.

Le franchissement solennel des ténèbres réalise en effet cette conjonction-disjonction nécessaire à l'altérité utopique: entre le réel et l'utopie, il y a bien continuité, puisqu'il n'est pas tout à fait impossible de passer de l'un à l'autre (Cheneval, 2010). Mais cette continuité n'est pas représentable, puisque ce passage

---

<sup>874</sup> Ibid., p. 32.

<sup>875</sup> Ibid., p. 139.

<sup>876</sup> Ibid., p. 207.

s'effectue dans l'obscurité et la terreur, et que les périls encourus le donnent pour exceptionnel:

[...] Quando aspettava il permesso di espatriare, è riuscito ad andarsene e a fuggire dalla cappa di piombo e alcuni mesi più tardi, nella Repubblica Federale dove aveva trovato libertà e anche successo, si è suicidato.<sup>877</sup>

La prise de contact avec l'utopie, enfin atteinte au terme de la progression initiatique, donne lieu à un troisième groupe de motifs. Le premier dans l'ordre d'apparition est souvent constitué par un regard panoramique sur le territoire utopique.

Il s'accompagne d'une pause narrative, ou plutôt d'un passage du narratif au descriptif correspondant à l'entrée dans un univers non événementiel et corrélativement à un changement de statut du narrateur, désormais moins acteur d'une histoire que témoin d'un état de choses (De la Rica, 2000).

Il peut s'agir, d'une ample description géographique surplombante qui ne procède pas du regard actuel du voyageur parvenu à ce point de son itinéraire, mais d'un savoir abstrait acquis ultérieurement ; en ce cas, la description ne relève pas du temps de l'aventure, mais de celui de l'écriture (Dupré, 2009).

Magris traite ainsi à la manière d'un article d'encyclopédie sa grande description inaugurale, d'ailleurs dépourvue de toute marque de l'énoncé personnel : c'est la totalité du territoire européen, minutieusement sectorisé par les indications de latitude et de longitude, qui est embrassé par un regard « hors point de vue » auquel on ne peut assigner aucune origine:

[...] Una felice congiura delle circostanze e una benevola rilassatezza, forse favorita anche dalla cordialità di quel "carissimo", invitano ad aver fiducia nel mondo, e ad accettare pure la sintesi [...] fra la Scienza della Logica hegeliana e le categorie degli alberghi.<sup>878</sup>

---

<sup>877</sup> Ibid., p. 361.

<sup>878</sup> Ibid., p. 13.

Ailleurs, au contraire, le regard est bien celui du voyageur dans l'instant de sa contemplation initiale, comme l'attestent la personnalisation du discours et les marques d'affectivité qui imprègnent l'énoncé:

[...] Sulle rive del fiume, per Hölderlin, c'erano ancora gli dèi: celati, incompresi dagli uomini nella notte dell'esilio e della scissione moderna, ma vivi e presenti; nel sonno della Germania dormiva, intorpidita dalla prosa della relata ma destinata a risvegliarsi in un utópico futuro, la poesia del cuore, la liberazione, la riconciliazione.<sup>879</sup>

Dans Danubio, c'est plutôt sur la réconciliation de valeurs ordinairement antinomiques que met l'accent le regard porté sur le Danube.<sup>880</sup> Quelle que soit sa tonalité, impersonnelle ou subjective, la description inaugurale laisse en effet pressentir par son organisation même, les principes de construction de l'utopie.

Chez Magris, la rigueur géométrique qui ordonne la chorographie de la terre européenne annonce le « quadrillage » auquel est soumis le territoire de ce continent, et l'égalitarisme rationnel de la structure sociale.

Au contraire, le topos du locus amoenus ou de la cité-jardin qui parcourt les autres séquences descriptives laisse présager une intégration heureuse du naturel et du culturel au sein d'un ordre non contraignant:

Qui nasce il ramo principale del Danubio, dice quella targa presso la sorgente della Breg [...] A complicare le cose si è aggiunta, inoltre, di recente l'azzardata ipotesi sostenuta da Amedeo, apprezzato sedimentólogo e segreto storiografo di disguidi, secondo la quale il Danubio nasce da un rubinetto.<sup>881</sup>

La problématique de l'utopie « magrisienne » est entièrement différente. Non seulement la réécriture biblique n'y est pas immédiatement identifiable, mais elle peut même passer complètement inaperçue, puisqu'à peu près aucun indice ne vaut « contrat d'hypertextualité »:

---

<sup>879</sup> Ibid., p. 14.

<sup>880</sup> HAAKMAN, Antón, in AVIROVIC, Ljiljana, DODDS, John (eds.), Umberto Eco, Claudio Magris, autori e traduttori a confronto, Atti del Convengo Internazionale (Trieste, 27-28 novembre 1989), Udine, Campanotto editore, 1993, p. 185.

<sup>881</sup> MAGRIS, Claudio, *Danubio*, op. cit., p. 16.

Il fascino della trasgressione ha origini antiche; la tradizione ebraica parla del Messia che giungerà quando il male [...] cooperando ad esso, significa affrettare la sua fine e l'avvento della redenzione.<sup>882</sup>

D'autre part, le projet est d'autre nature, car il ne s'agit ni d'une amplification ni d'un condensé de l'hypotexte et l'intention n'est ni ludique ni satirique, le but étant moins ici de « rire des Dieux » que de reconstruire méthodiquement, par l'expérimentation imaginaire et à partir d'une réinterprétation du texte biblique, un autre mythe de l'origine, un autre rapport de l'homme à Dieu, une autre humanité:

L'anima è gretta, si rimproverava Keplero, e si rifugia negli angolini della letteratura anziché indagare il disegno divino nella creazione. Chi si affida solo alla carta può scoprire alla fine di essere una mera silhouette ritagliata da una velina.<sup>883</sup>

Ainsi, la voix de Magris et son oeuvre, l'une et l'autre sont perdues dans l'immense torrent de paroles que les hommes ont prononcées, admirables ou veules, depuis que le monde s'est éveillé à la conscience, c'est-à-dire depuis qu'il s'est éveillé à la parole d'une Europe « danubienne »:

Il nesso contrastato fra Mitteleuropa e germanesimo é stato spesso un motivo dramático [...] una sintesi di idea universale, idea imperiale e idea Mitteleuropea nella quale si esaltavano, ai suoi occhi, l'universalismo tedesco.<sup>884</sup>

L'une et l'autre, voix et oeuvre, paraissent se perdre dans l'océan murmurant dont ils ne représentent même pas le volume d'une larme d'eau du Danube. Mais au moins, parce que cet auteur est conscient de la dette dont il ne cesse d'acquitter l'inflation démesurée, avec ce livre tente-t-il de refléter la multitude d'autres livres dont il n'est, tout à la fois, que le concentré improbable et l'aboutissement provisoire (Magris, 1984).

Ainsi encore Magris est-il étranger sur la terre étrangère, prodigue de phrases de l'errance que nul ne connaît ni n'a entendues, qu'une voix frêle de vieillard juif continue pourtant de psalmodier obstinément, sa bouche ouverte sur l'horreur du feu

---

<sup>882</sup> Ibid., p. 105.

<sup>883</sup> Ibid., p. 24.

<sup>884</sup> Ibid., p. 31.

dévorant, feu et horreur qui certes pourront engloutir le monde et toutes les voix de vieillards, de femmes et d'enfants qui elles aussi parlent ou se taisent:

[...] Eichmann era sincero quando a Gerusalemme inorridì apprendendo che il padre del capitano Less, l'ufficiale israeliano che l'aveva interrogato per mesi e verso il quale egli provava un profondo rispetto, era morto ad Auschwitz. Inorridì, perché la sua mancanza di fantasia gli aveva impedito di scorgere nelle cifre delle vittime dei volti, dei lineamenti, degli sguardi, degli uomini concreti.<sup>885</sup>

Mais ils seront pourtant, ce feu et cette horreur, bien incapables d'engloutir à jamais le monde rempli de parole, ils seront bien incapables de murer à jamais la liberté de ce monde plein d'une seule petite parole, minuscule et risible, ce monde dans lequel ce vieillard prêt d'être brûlé vif, cet enfant qui va être écorché puis ébouillanté, ne cessent de hurler leur humanité, et même moins que cela: la seule certitude, ou plutôt l'espérance, invincible et fleurissante, que la parole qu'ils crachent dans les flammes ou murmurent dans la chaux vive ne tombera pas, tout comme les phrases serpentines de Kafka dans l'oubli et le vide:

[...] Il personaggio grillparzeriano vive "dans le vrai", come diceva Flaubert, ma la semplicità e la verità, per lui, coincidono con l'arte, con la sua dedizione alla musica, mentre per Flaubert e per Kafka l'imperiosa vocazione all'arte allontana da quella verità umana.<sup>886</sup>

Ainsi, lorsqu'elle parcourt le champ d'étude du langage, la pensée de Magris rumine-t-elle les étendues vierges de la découverte mais aussi se niche-t-elle au plus profond du monde, qu'elle scrute attentivement et nous donne dans la terrifiante nouveauté de la redécouverte, car l'infini jamais ne peut cesser de nous étonner:

Forse scrivere significa colmare gli spazi bianchi dell'esistenza, quella che si apre d'improvviso nelle ore e nei giorni, fra gli oggetti della camera, risucchiandoli in una desolazione e in un'insignificanza infinita.<sup>887</sup>

C'est que dans une lettre, dans la lettre unique qui commence l'alphabet hébreu, la procession des vingt et une lettres soeurs est contenue, mais aussi celles, sans aucun doute, de nos alphabets latins et grecs, qui leur sont liés par les secrètes

---

<sup>885</sup> Ibid., p. 49.

<sup>886</sup> Ibid., p. 238.

<sup>887</sup> Ibid., p. 36.

affinités de la correspondance, ainsi que l'arbre de leurs innombrables ramifications, la forêt sempervirente et illimitée des choses et des êtres qu'elle peut signifier, comme un temple tout bruissant de paroles dans lequel, des siècles plus tard, Magris aimera se promener:

Quella sintassi era anche lo specchio dell'Impero, di quel Sacro-Romano-Impero del quale ci si chiede, nel Faust goethiano, come facesse a tenersi ancora insieme.<sup>888</sup>

Deux impossibilités, deux « apories constitutives », signifiantes (la signification donne à la fois le sens de la compréhension et celui de la marche, l'avant du temps et de l'espace, le futur de l'individu), fondent donc la recherche immense de Magris (Magris, 1984).

D'un côté, la hantise, d'un langage dont le passé inimaginablement lointain garde dans ses profondeurs inaccessibles les forces primitives et incontrôlables dont la symbolique propre aux grandes mythes universels donne un aperçu sans doute bien maigre, en tout cas significatif d'un avant qui nous demeure caché (De la Rica, 2000).

De l'autre, l'espoir, l'ardente impatience, la soif de la « réconciliation », qui elle aussi se fera par le truchement de l'oeuvre d'art ou, tout du moins, qui ne brillera qu'à l'expresse condition que le feu de l'art illumine de sa ferveur. Dire cela, c'est rapprocher la pensée de Claudio Magris entre la certitude de la déchéance du langage et le rêve de sa rédemption (Pellegrini, 1997).

Pour autant, nous ne devons pas mésestimer, dans cette affaire où l'art avoue son impuissance, la place que l'auteur réserve à la lecture, celle-ci comprise comme un *modus vivendi* véritable. Elle est telle, que Claudio Magris en conçoit l'alchimie culturel, l'opération souveraine par laquelle ve se réaliser la fabuleuse résurgence, l'effective réconciliation entre les deux versants du langage (Alloni, 2008).

Une bonne lecture du Danubio c'est un petit miracle. Mais, comme sans doute il n'y a pas de petit miracle, alors toute lecture, aussi anodine qu'elle puisse paraître, par-delà les gouffres traîtres de l'inhumanité toujours résurgents, alors constitue l'espoir

---

<sup>888</sup> Ibid., p. 95.

d'une rencontre avec un autre homme, une rencontre qui ne sera pas essentiellement limitée par la déposition muette de quelques phrases sur une feuille (Ara y Magris, 1990).

Claudio Magris dialoguant parfois avec la barbarie, fonde une communauté, jamais vaincue ni même oubliée, mais simplement contenue, repoussée, interdite de victoire parce qu'un visage d'homme a su redonner à un autre visage d'homme, angoissée, abruti et fanatisé, l'espoir d'une rencontre au-delà des terres ténébreuses (Cabibbe, 1989). Mais chacun, nous avons compris quelle fragile témérité sépare cet en avant fondateur d'un espace de parole, d'un inhumain par-delà oublieux de la voix.

Heidegger non era un'anima candida, persuasa che bastasse fare un appello ai buoni sentimenti e predicare la vita semplice, come Wiechert, per restaurare l'armonia. Egli diagnosticava la tecnicizzazione planetaria senza pathos moralistico.<sup>889</sup>

Le referment du voyage parachève cette fonction médiatrice: le récit du voyageur, devenu ambassadeur de l'ailleurs dans le monde de l'ici, déborde volontiers le cadre du simple témoignage pour le prendre la coloration missionnaire, voire prophétique, d'un appel à une transformation de l'Europe sur le patron du monde autre érigé en modèle (Alloni, 2008).

## 2.9. Las figuraciones de la memoria y sus ironías.

La memoria, presupone un espectro amplio de intereses genéricos e interdisciplinarios, asumida como presencia cultural, social o histórica. En tales casos, la escritura puede deslindarse de premisas axiomáticas o pactos ideológicos y en consecuencia expresar aciertos y errores consensuados (Rorty, 2000).

En el marco que la literatura ofrece, se considera que tanto la creación, como los fundamentos teóricos y críticos, conforman una disciplina en movimiento, transición y cambios, no ajena a las propuestas y necesidades que la sociedad confronta no es

---

<sup>889</sup> *Ibíd.*, p. 51.



extraño, por lo tanto, que la importancia de la memoria o de la identidad, sea un factor fundamental como materia literaria.<sup>890</sup>

Así un texto que trate de lo “real”, obedece a una oferta de lo real ideológica, literaria o ética. Únicamente la destrucción del discurso, puede destruir lo real, una vez que lo real del silencio no es muy difícil de imaginar.

Cuando se inquiera por una memoria que no se restringe al referente historiográfico, los eventos no adquieren una dimensión histórica por sí mismos ni la trama recorta producciones de un pasado ya elaborado para negarlas o afirmarlas, tampoco se asume una posición de fidelidad o rechazo en tanto que la trama del recuerdo no es un discurso de legitimación política (De Azevedo, 1999).

“Nuestras” narraciones objeto de estudio, argumentan entre otros rubros, acerca de la verosimilitud en la ficción y en la historia, de las hipótesis metaficcionales y de los recursos narrativos meta históricos. Cuando se inquiera por los recuerdos que trascienden los eventos históricos, se encuentran las emociones, los deseos y la imaginación subjetiva y ficcional.<sup>891</sup>

Hacer memoria, por principio, es un lugar común, una frase, o bien, una actividad recurrente conciente o inconsciente, resuelta en pesares y en asombros. En *L'étranger*, esta actividad es una constante en el presente de “los narradores”, el ahora es en donde el espacio se modifica y se significa como tiempo de memoria y vuelve a organizarse en imágenes determinadas aunque ininteligibles (Todd, 1996).

A partir de la ficcionalización ínter-subjetiva e íntima del recuerdo, se plantea la hipótesis de que la narración destaca, narrativamente, su disposición de espacio y de

---

<sup>890</sup> DE SALVADOR AGRA, Saleta, « La semiosis ilimitada del hipertexto como texto en acción, » Revista del departamento de Lógica y Filosofía Moral, Universidad de Santiago de Compostela, 2009.

<sup>891</sup> Cito: « Seulement, ces dernières phrases relèvent d'un vraisemblable différent, d'un degré supérieur et en cela elles ressemblent à la vérité : celle-ci est-elle autre chose qu'un vraisemblable distancé et différé? » TODOROV, Tzvetan, *La notion de littérature*, op. cit., p. 94.

tránsito hacia los recuerdos personales, la memoria histórica o cultural y aquella que enlaza intertextualmente los ecos literarios.<sup>892</sup>

En Danubio, ese tiempo que llamamos el pasado, tiene un nombre, es la memoria que humaniza y configura el tiempo y el espacio; en ellas se argumenta acerca de las formas de representación de las imágenes del recuerdo que la exégesis del presente construye, de las capas de imaginación, de experiencia y de emociones que surgen en el acontecer humano y que se traman en los textos.<sup>893</sup>

El conflicto estético, en tanto ficcionalización de la memoria, o de los recuerdos vueltos palabras, coincide en Saramago, con una indagación acerca de la suerte de dobleces entre lo que se evoca e imagina, interpreta y narra. La aparente paradoja entre la objetivación y la subjetivación de la memoria individual y social, procesa una serie de transformaciones a través del tiempo y del espacio (Madruga, 1998).

Estos cambios se perciben en las imágenes mentales. El recuerdo dibuja el acontecer y la experiencia, el texto lo figura como la punta de un iceberg que emerge en el proceso de lectura; lo constatamos al acercarnos al texto:

[...] Não nos esqueçamos do que foi a nossa vida durante o tempo que estivemos internados, descemos todos os degraus da indignidade, todos, até atingirmos a abjeção, embora de maneira diferente pode suceder aqui o mesmo.<sup>894</sup>

Dichas imágenes que semejan las "instantáneas" del recuerdo, nos ubican frente a un tiempo que desborda los marcos de una cronología, nos colocan ante cuadros, iconos, actos y discursos que son anteriores, simultáneos o posteriores a los eventos recortados.<sup>895</sup>

---

<sup>892</sup> ECO, Umberto, "La Línea y el Laberinto: las estructuras del pensamiento latino," Vuelta nº 9, Buenos Aires, 1987.

<sup>893</sup> LISPECTOR, Clarice, A descoberta do mundo, Rio de Janeiro, Editora nova fronteira, 1984, p. 452.

<sup>894</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 262.

<sup>895</sup> Estas luchas interiores: « [...] Dessinent une personnalité dissociée et plurielle où s'affrontent la vie et la mort, le masculin et le féminin, l'ange et la bête, la représentation de soi comme esprit et comme corps, comme bon et comme méchant, la transgression et le remords, le désir et la répulsion, la sensation d'être un et celle d'être plusieurs », SOUBEYROUX, Jacques, Mouvement et discontinuité, Saint Étienne, Cahiers du G.R.I.A.S. nº 3, Publications de l'Université de Saint Étienne, 1995, p. 49.

A partir de estrategias metaficcionales no sólo se percibe el acto de reflexión autorial en el acto creativo, sino también se da cuenta del propio campo de observación y del camino de identificación y búsqueda de memoria. A partir de la ironía, como figura retórica, perspectiva tonal y posición afectiva, la incertidumbre de la memoria es puesta en escena:

Aqui, a verdadeira casa de cada um é o sítio onde dorme, por isso não se deverá estranhar que o primeiro cuidado dos recém-chegados tenha sido escolher a cama, tal como na outra camarata tinham feito, quando ainda tinham olhos para ver <sup>896</sup>.

El mundo es difícil de percibir, la percepción es difícil de comunicar y lo subjetivo es inverificable; las figuras o imágenes de la memoria difícilmente podrían expresarse a través de descripciones tradicionales o realistas.<sup>897</sup>

Debido a una "crisis de la representación", el mundo del texto en *L'étranger*, posibilita imágenes en donde se advierte que la perspectiva del narrador está de antemano sesgada por la imaginación y que dicho narrador requiere de un tono particular o forma de expresión, mediante la cual pueda cuestionar lo propuesto en relación con sus referentes.<sup>898</sup>

Siguiendo con la obra camusiana, las estrategias meta operativas indican el mecanismo mediante el cual los narradores, expresan los niveles de vinculación entre el sustrato imaginario y el referente; asimismo, la constancia de la perspectiva irónica y la búsqueda por el orden narrativo de la memoria, las sitúan en las coordenadas en donde las huellas de la memoria encuentran un camino o forma de expresión:

D'ailleurs, je dois reconnaître que l'intérêt qu'on trouve à occuper les gens ne dure pas longtemps. Par exemple, la plaidoirie du procureur m'a très vite lassé. Ce sont seulement des fragments, des gestes ou des

---

<sup>896</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 66.

<sup>897</sup> En este sentido: « Face à la métamorphose universelle qu'il perçoit autour de lui et en lui, le psychisme humain va développer ses réponses, conscientes et inconscientes. A la racine des métamorphoses imaginaires se trouve le jeu des pulsions et contre-pulsions, par lesquels le ça et le surmoi se disputent le contrôle de l'inconscient et de sa partie émergée, la conscience, selon le processus que nous avons évoqué dans l'introduction », SOUBEYROUX, Jacques, *Mouvement et discontinuité*, op. cit., p. 49.

<sup>898</sup> El relato o los relatos del recuerdo necesitan una trama en donde se exponen las dudas, las paradojas y la ambigüedad, cuando se trata de percibir o de "reconstruir" y "ordenar" el pasado. Mersault "valora" su pasado reiteradamente.

tirades entières, mais détachés de l'ensemble, qui m'ont frappé ou ont éveillé mon intérêt.<sup>899</sup>

La estructuración de los relatos en Danubio, obliga a detenerse en los procedimientos, sin relegar el nivel interpretativo o crítico. En cuanto a su contenido, se vuelve una imagen, una alegoría de l'autre perception, y también de la percepción del otro, sin la cuál no existe percepción propia o mimética.<sup>900</sup>

La factura irónica de las novelas estudiadas, confirma que la ironía no es una figura cuya función sea afirmar una cosa por otra ni enunciar lo contrario de lo que se afirma, sino demandar una apelación por parte del lector.

El narrador irónico saramaguiano no miente ni finge mentir, hace dos afirmaciones a la vez, la literal y la que ha de sobreentenderse. La oblicuidad de la figura, produce una mirada al sesgo, de ahí se desprende que la proposición irónica juega con el origen del decir y con el poder de decirlo:

Não posso estar de acordo consigo, alguma coisa temos feito desde que isto começou, Sim, somos, como um peixe filado no anzol, agitamo-nos, sacudimos a linha, damos estíques, mas não conseguimos compreender porquê um simples pedaço de arame recurvo foi capaz de nos prender e manter presos.<sup>901</sup>

La actividad narrativa en Saramago nos remite a formas de conocimiento mediante tramas que abren puertas al advenimiento de significados originales. La plasticidad del lenguaje, se expresa mediante tropos, figuras o imágenes que restauran u originan el cuadro o la pantalla en donde el recuerdo se transforma (Seixo, 1999).

Las "instantáneas imaginarias", en tanto percepción, originan otro estrato de posibilidad. La dimensión mítica e histórica ordena la grafía del recuerdo, pero no la sustituye. Convoca lugares de memoria, lugares en el tiempo, espacios que igual pueden ubicarse en el propio cuerpo.<sup>902</sup>

---

<sup>899</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 150.

<sup>900</sup> SCHÜPMANN, Heide, en PERIVOLAROPOULOU, Nia, DESPOIX, Philippe, *Culture de masse et modernité*. Siegfried Kracauer sociologue, critique et écrivain, Paris, Éditions de la maison des sciences, 2001, p. 66.

<sup>901</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a lucidez*, op. cit. p. 109.

<sup>902</sup> SCHÜPMANN, Heide, en PERIVOLAROPOULOU, Nia, DESPOIX, Philippe, *Culture de masse et modernité*. Siegfried Kracauer sociologue, critique et écrivain, op. cit., p. 66.

El ejercicio reminiscente echa mano de referentes textuales [literarios, míticos, históricos o culturales] que despliegan las coincidencias entre ambas escrituras. Podemos dar marcha atrás ante la incertidumbre de un recuerdo individual, como ante la fijación de un imaginario común que dilata hasta el mito las posibilidades del recuerdo narrativo.<sup>903</sup>

La reminiscencia, en su concepción estética es considerada como un conjunto de técnicas para defenderse del olvido, una forma de almacenar la información en una etapa histórica que se traslada de lo oral a lo escrito. La memoria, desde esta perspectiva, formaba parte de la retórica. En cuanto disciplina que se encargaba de la construcción eficaz de los discursos, la memoria era esencial pues permitía cohesionar el conjunto.<sup>904</sup>

En tiempos posteriores, en una cultura conservada a través de la palabra escrita, la "mnemotecnia" parecía innecesaria. Hay quien afirma que si el mundo antiguo pudo bien defenderse del olvido con la memoria, ésta, en cambio, no pudo defenderse de la escritura. Para Aristóteles, la memoria está incluida en el tiempo, aunque ese tiempo permanezca rebelde a la inteligibilidad.<sup>905</sup>

La noción de memoria convoca un numero creciente de parámetros críticos, y algo similar sucede con la ironía entendida no sólo como tropo sino como acto (idea extensible a todas las obras de estudio). Las dos operaciones últimas de la retórica acio y memoria se sacrificaron cuando la retórica se apoyó más en las obras escritas que en las orales.<sup>906</sup>

El acto de ironía, revela la existencia de un flujo de la experiencia temporal atrapado entre un pasado mistificado y un futuro<sup>907</sup> que permanece acosado por la inautenticidad.<sup>908</sup>

---

<sup>903</sup> IVÁN, Carrasco, « Interdisciplinariedad, interculturalidad y canon en la poesía chilena e hispanoamericana actual, » Estudios Filológicos, nº 37, 2002.

<sup>904</sup> SARRAZIN, Bernard, *Le rire et le sacré. Histoire de la dérision*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999. p. 9.

<sup>905</sup> LE GOFF, Jacques, *El orden de la memoria*. Trad. Hugo F. Bauzá. Barcelona, Paidós, 1991.

<sup>906</sup> WILSON, D., "Les ironies comme mentions," *Poétique* 36, novembre, pp. 399-412.

<sup>907</sup> WELLERSHOFF, Dieter, *Literatura y principio de placer*, op. cit., p. 78.

Se puede conocer esta "inautenticidad", pero jamás superarse. Podemos trasladar, en términos contemporáneos, la concepción de memoria y mnemotecnia, para hablar del paso entre la memoria real y la memoria artificial explicando el procedimiento: construir un espacio mental o abarcable por la mente que pueda recordar detalles (Le Goff, 1991).

Es decir, en términos discursivos o narrativos, se trata de formular un espacio sintáctico o sintagmático para aquello que es preciso recordar. Los espacios se llenan de objetos, de colores, de voces y de sensaciones. Todos son signos que hacen recordar y relatar. Las frases construidas con objetos son unidades complejas de significación:

[...] C'était une affaire classée, une combinaison bien arrêtée, un accord entendu et sur lequel il n'était pas question de revenir. Si le coup ratait, par extraordinaire, on recommençait. Par suite, ce qu'il y avait d'ennuyeux, c'est qu'il fallait que le condamné souhaitât le bon fonctionnement de la machine. Je dis que c'est le côté défectueux. Cela est vrai, dans un sens.<sup>909</sup>

El espacio del recuerdo se objetiva, sus mundos se llenan de esos discursos sobre objetos, colores, voces y sensaciones. El análisis de las obras presupone la actividad de los lectores. El lector implícito desarrolla estrategias y prácticas de lectura para posibilitar la comprensión del texto. La interpretación y concretización de las relaciones que se procesan y codifican, dependen también de las perspectivas de los actores, acciones, narradores y repertorios del propio texto.<sup>910</sup>

Pero, ¿en qué cosa no cree el narrador saramaguiano?. ¿No cree que el lenguaje pueda comunicar a otros su mundo?. ¿No cree, que aceptando que haya mundo, otra cosa que el metalenguaje pueda expresar sus equivalencias?. Fuesen cuáles fuesen sus dudas, este narrador se siente en la obligación de alterar al lector:

---

<sup>908</sup> Desde esta perspectiva: "[...]Nuestras experiencias van estructurando y transformando –tenue, tenaz, levemente- a las expresiones: comprendemos a los otros y sus narrativas a partir de nuestras experiencias y auto comprensión, a partir de nuestro horizonte y tradición, siempre provisionales, con disposición al cambio, inestables y en conflicto. DÍAZ CRUZ, Rodrigo, "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades*, 7 (13): pags. 5- 15, México, 1997.

<sup>909</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 167.

<sup>910</sup> ECO, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1990, p. 41.

Olhos que tinham deixado de ver, olhos que estavam totalmente cegos, encontravam-se no entanto em perfeito estado, sem qualquer lesão, recente ou antiga, adquirida ou de origem.<sup>911</sup>

El ejercicio crítico de Saramago, inherente en la argumentación, socava sus propios estatutos cuando se narra una historia y aunque la lógica argumentativa tenga sus caminos, no siempre o casi nunca, los arribos a esos caminos son lógicos, de ahí surge la ironía.

En la perspectiva irónica camusiana, las estrategias intertextuales son necesarias. Mediante un amplio repertorio de textos, los escritores confrontan sus escritos contra una doble factura de invitación y de barrera ante el saber hegemónico que incluye no solo las explicaciones absolutas, sino también las filiaciones y las tradiciones que convergen con la escritura. La ironía estructura la perspectiva narrativa, desdobra las huellas intertextuales y complica o relativiza todo tipo de relaciones intra y extratextuales.<sup>912</sup>

La ironía, ahora en Saramago, se expresa al dirimir sobre las relaciones presente-pasado y ante la idea de describir un mundo cuya realidad extratextual no ofrece certeza alguna<sup>913</sup>. Hoy como ayer, podemos cuestionar si la existencia de una historia, destino o aventura, de hombres y mujeres, acontece en un mundo determinado, o si los acontecimientos son los determinados pero difíciles de interpretar en un espacio en donde los individuos no encuentran su propia justificación (Bastos, 1996).

En un mundo donde las interpretaciones de los signos están sometidas a una intensa relatividad, el narrador magrisiano evoca y sugiere, se distancia o se incluye enfatizando los dobleces de cualquier tipo de representación. Toda cultura tiene este rasgo fundamental: quiere hacer previsible y factible el futuro (De la Rica, 2000).

---

<sup>911</sup> SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, op. cit., p. 37.

<sup>912</sup> WELLERSHOFF, Dieter, Literatura y principio de placer, op. cit., p. 82.

<sup>913</sup> Insistimos en que: « Preguntar es buscar la verdad que no se tiene y que precisamos siempre para saber a qué atenarnos. El mundo es un continuo cambio irracional y al unísono, clarividente y consciente de sí.” CERDA, Martín, La palabra quebrada: Ensayo sobre el ensayo, Valparaíso, UCV Ediciones, 1982, p. 121.

El repertorio magrisiano, asegura institucionalmente con reglas operativas, conocimientos y conformidades, en el que ejercita sus miembros y cuya observancia vigila, es la previsibilidad convertida en práctica. Dentro de un sistema cultural, sólo se necesita comportarse conforme a las normas; así aumentan las posibilidades de sobrevivir (Wellershoff, 1976: 78).

La memoria del individuo, en Albert Camus, parece medirse con la presencia y con la fuga de los objetos, de los seres y de los lugares que se disipan o que irrumpen, pero que siempre cambian de signo:

Les journaux parlaient souvent d'une dette qui était due à la société. Il fallait, selon eux, la payer. Mais cela ne parle pas à l'imagination. Ce qui comptait, c'était une possibilité d'évasion, un saut hors du rite implacable, une course à la folie qui offrit toutes les chances de l'espoir.<sup>914</sup>

Acaso ( con Mersault) sucede una transformación en donde lo mutable juega el papel preponderantemente irónico, la convivencia del recuerdo y del olvido muestra una constante tensión que, pese a todo, es parte de la construcción de la experiencia del individuo desde los inicios de su socialización:

[...] Quand il m'arrive quelque chose, je préfère être là. C'est pourquoi j'ai fini par ne plus dormir qu'un peu dans mes journées et, tout le long de mes nuits, j'ai attendu patiemment que la lumière naisse sur la vitre du ciel.<sup>915</sup>

La ironía, puesta como perspectiva en la exégesis del recuerdo, alcanza expectativas de lectura en donde se suponen procesos de escritura con múltiples movimientos que recuperan herencias, distancian ópticas y critican y tensionan teorías contemporáneas sobre las supuestas formas de percepción y representación de la memoria.<sup>916</sup>

---

<sup>914</sup> CAMUS, Albert, *L' étranger*, op. cit., p. 164.

<sup>915</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>916</sup> Coincidimos en que: “[...] Sólo la ironía puede hacer coincidir el discurso con el silencio, el juego con la seriedad, la exigencia declaratoria, y hasta oracular, con la indecisión de un pensamiento inestable y dividido, y finalmente, para el espíritu, la obligación de ser sistemático con el horror del sistema.” CERDA, Martín, *La palabra quebrada: Ensayo sobre el ensayo*, op. cit., p. 28.



## 2. 10. La alteración de perspectiva de unos creadores muy particulares.

Si la experiencia de lectura se origina en la superación de lo sabido es porque la lectura muestra la estructura de la experiencia. El lector retiene las imágenes representadas de una serie de agravios y desplaza al pasado las representaciones, no para olvidarlas, sino para presuponer un significado posterior que sigue anudándose con referentes historiográficos.<sup>917</sup>

Dentro de las posibilidades de lectura magrisiana, las estrategias intertextuales incorporan las modalidades de un saber mítico, literario e histórico, más la presencia de la tradición. El recitar y parafrasear, cáusticamente, citas clásicas literarias y dichos del dominio popular, recodifica para el presente, los relatos pasados (Pellegrini, 2003).

El amenazante grupo de árabes, que vemos en *L'étranger*, se dibuja y permanece como el peligro, como una imagen de desdichas que emerge entre la esencia de la muerte de la madre y de la ley, una presencia complicada que se inserta en las relaciones familiares, sociales e históricas porque en todas participa.

La amenaza de muerte,<sup>918</sup> le confiere a la idea de individuo un sustrato figurativo; se pretende que él (Mersault) contenga una síntesis totalizadora, que difícilmente puede narrarse. Acerquémonos más al texto:

[...] Nous allions partir quand Raymond, tout d'un coup, m'a fait signe de regarder en face. J'ai vu un groupe d'Arabes adossés à la devanture du bureau de tabac. Ils nous regardaient en silence, mais à leur manière, ni plus ni moins que si nous étions des pierres ou des arbres morts [...] Il a ajouté que, pourtant, c'était maintenant une histoire finie.<sup>919</sup>

El engranaje metafictivo, regresa a las formas del lenguaje figurativo para considerar la dificultad del poder decir sólo una cosa a través de un personaje, acción o voz, incluso una narración. La escritura sobre otra escritura, otra crónica, biografía o

---

<sup>917</sup> LAGOS, Jorge, "Si una noche de invierno un viajero, de Italo Calvino: ¿una metáfora de la posmodernidad?", *Estudios Filológicos*, nº 40, 2005.

<sup>918</sup> Sería difícil ser más sugerente para representar la angustia del encarcelamiento de Mersault como un regreso al renacer y una regresión al cuerpo materno, pero también a la huella semántica de la muerte.

<sup>919</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 77.

historia subraya los procesos recurrentes para reclamar una situación que aleje del olvido.<sup>920</sup>

En Saramago, los descensos para renacer, para recuperar una forma de denominar nuevamente las palabras y de organizar lógicamente lo vivido, muestran esta recurrencia. En beneficio de esta “fábula”, el recorrido a través de diversas figuras desemboca en una encerrona, una en donde cobra sentido el desahucio, la persecución y aún la muerte de tantos (como en *Ensaio sobre a cegueira*) :

Agora eram os cegos que gritavam, que se atropelavam, que subiam uns por cima dos outros, quem tivesse ali olhos para ver perceberia que, comparada com esta, a primeira confusão tinha sido uma brincadeira. A mulher do médico não queria matar.<sup>921</sup>

Una singular relación de acciones, de reacciones, de saberes instituidos conforma el orden de recuerdo que la vida de Mersault presenta. La emergencia del deseo y de los conflictos producidos a raíz de ese deseo (identidad o recuerdo, voluntad, permanencia) enlazan las etapas de su afirmación (Onfray, 2012).

Al igual que Mersault, los lectores escuchan, reúnen recuerdos y secuencias para el presente del relato. El trayecto narrativo avanza hacia un horizonte de incertidumbres subrayadas por un narrador que compite por el papel protagónico (Todd, 1996).

La vida de una mujer que lo vive todo, Marie, resplandece o palidece cuando la actuación y la escritura de Camus lo indican. Una actuación que revela sus emociones, una escritura que muestra la diatriba de un mito local cuya difusión es mediatizada por una intención sarcástica y profana; Marie de nuevo en escena:

[...] L'eau était froide et j'étais content de nager. Avec Marie, nous nous sommes éloignés et nous nous sentions d'accord dans nos gestes et dans notre contentement.<sup>922</sup>

---

<sup>920</sup> BACKÈS, Jean-Louis, *Musique et littérature. Essai de poétique comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 115.

<sup>921</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 187.

<sup>922</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 80.

El narrador, en tanto, sufre una suerte de realización e irrealización. Camus ha querido presentar, en un juego de espejos distorsionados o "esperpénticos", los disfraces de personajes que no sólo se crean a sí mismos sino que contienen significativamente: cuando uno sobresale, el otro palidece; como en el caso de Raymond:

Je n'avais plus qu'à attendre et nous avons entendu Raymond fermer sa porte. Il avait un pantalon bleu et une chemise blanche à manches courtes. Mais il avait mis un canotier, ce qui a fait rire Marie, et ses avant-bras étaient très blancs sous les poils noirs<sup>923</sup>.

Por el contrario, cuando el texto gira hacia el personaje Mersault, ésta no es una imagen tangible ni fuerte como la de un personaje principal "habitual", sino borrada, no dada, no constituida, una identidad difusa que sólo trasciende cuando domina la escritura. Hasta el punto de sentirse cómodo en prisión:

[...] Tout cela recomposait pour moi un itinéraire d'aveugle, que je connaissais bien avant d'entrer en prison. Oui, c'était l'heure où, il y avait bien longtemps, je me sentais content. Ce qui m'attendait alors, c'était toujours un sommeil léger et sans rêves.<sup>924</sup>

La trama enlaza motivos, temas y acciones desarrollados cronológicamente, pero son las interrupciones metadieéticas como principio estructural, las que perfilan figuras y marcos referenciales para fijar el sentido devastador que produce la ilusión narrativa del recuerdo.

La perspectiva camusiana establece, además, un claro matiz político o juego de intereses entre la función del personaje-narrador que cuenta la historia y aquella figura protagónica inserta en su crónica. Desde el momento en que el narrador advierte la decantación de lo sucedido, ya indica la interpretación que a él conviene (Bagot, 1993).

No hay que olvidar que él escribe en base a su expectación como testigo ocular, a lo escuchado por los demás y a su propia urgencia por concluir una crónica que deleve la parodia o que enaltezca su propia "epifanía". Es importante además, el juego impuesto entre el narrador y su historia y la historia del fallecimiento de la madre. La

---

<sup>923</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>924</sup> *Ibíd.*, p. 147.

competencia por el papel protagónico del relato y del metarrelato establece una dinámica fundamental (Orfray, 2012).

La mirada del narrador focaliza el mundo que nos habla del acto de narrar, del contexto histórico, de los mitos y de su permanencia en el recuerdo. La organización interna mantiene como eje la voz y la mirada del narrador que controla la disposición de otras perspectivas, provenientes de personajes y acciones a las cuales se sumaría la propia ficción de un lector atento a la propuesta paródica (Todd, 1996).

La trama enlaza situaciones conflictivas que ponen en entredicho las voces de la Fundadora, de todos sus fieles, de sus contrincantes y del mismo Mersault. Así pues, para que su voz sobresalga y su verdad triunfe no sólo sobre sus rivales, sino contra su origen “espúreo”, Camus debe escribir con la voz del narrador que otorga entidad al personaje, pues como tal no tendría existencia al margen del acto intencional del narrador (Bagot, 1993).

Acreditar la palabra del narrador es una de las convenciones de la literatura narrativa. Albert Camus verbaliza el relato, narra, reflexiona y afirma recordar esta historia porque sabe y regula el “decir”. Explica su conocimiento, justifica sus intenciones escriturarias, la perspectiva histórica y ficcional que orienta su escritura.

El hecho de que el narrador de un texto tenga por función central relatar una historia al narratario, su correlato en el plano de la narración, plantea el problema del saber diegético. El ejercicio de escriba (relato, lenguaje y figuras de autor) la situación de su saber y la inclusión intertextual, se conjugan con una exposición autorreferencial que permite comprender el sustrato subjetivo de su historia (Bajtín, 1989).

Mersault se construye como una perspectiva interior, metafictiva que connota el objeto estético en la novela. Señala la apertura de horizonte, corrige la mirada, delimita la atención, sobrepone su perspectiva, compite con la madre por el papel protagónico. Una madre que supera la figura de una progenitora para ocupar el pretexto narrativo o el nudo de la crisis de identidad sentimental y escrituraria que Mersault sufre y describe:

[...] Mme Mersault est entrée ici il y a trois ans [...] Vous n'avez pas à vous justifier, mon cher enfant. J'ai lu le dossier de votre mère. Vous ne pouviez subvenir à ses besoins [...] Et tout compte fait, elle était plus heureuse ici.<sup>925</sup>

En primera persona presenta una visión del mundo que no tiene que ser la más acertada, pero sí la que rige su propio universo. En su afán obsesivo por reconocerse cuenta cosas que sucedieron, que imagina y especula para que todo converja en su mirada.

El autor saramaguiano, configura la imagen entre una visión del mundo, institucionalizada, hegemónica y decadente contra “otra” que la devela, lúdica y críticamente; así lo hace notar:

Muito devagar, no intervalo entre dois ferros verticais, como um fantasma, começava a aparecer uma cara branca. A cara de um cego. O medo fez gelar o sangue do soldado, e foi o medo que o fez apontar a arma e disparar uma rajada à queima-roupa.<sup>926</sup>

La narración abunda en señalizaciones sobre lagunas de información o desconocimiento de la leyenda; además del carácter hipotético de las afirmaciones, las vacilaciones son un derrotero que toma la narración metaficcional.

La metaficción es frecuente en esta narrativa, poniendo en escena el mismo acto de narrar, el cual, como todos los demás sucesos narrados, está sostenido por la actividad enunciativa de un sujeto que garantiza, al menos, la certeza de que tales vacilaciones han tenido lugar (Filinich, 1999: 155).<sup>927</sup>

Lo interesante del recurso es que se otorga entidad tanto como personaje como narrador, al mismo tiempo que da existencia al mundo narrado. La historia se desdobra y se repite, su discurso se flexiona para recordarnos que la autopresentación es, irónicamente, también y sobre todo, la de la actividad literaria en general (Seixo, 1999).

Preexisten muchos ejemplos del protagonista como lector o como personaje principal que en la escalada del autor implícito ahora ironiza sobre sí mismo y su

---

<sup>925</sup> *Ibíd.*, p. 9.

<sup>926</sup> SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a cegueira*, op. cit., p. 80.

<sup>927</sup> FILINICH, María Isabel, *La voz y la mirada*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

entorno, ante la propia obra y la idea del demiurgo "descubierto" que reacomoda los hechos. Saramago juega al creador de una escritura a sabiendas que ni a sí mismo puede inventarse, en un contexto social y cultural que tampoco acaba de definirse (Bastos, 1996).

Su relato sería la reproducción de un aprendizaje o experiencia de frustraciones y aún de los imaginables primeros pasos de un escritor, en donde se combinan las fantasías y conflictos originarios; la percepción de lo real, la asimilación de una cultura en donde sobresalen también las relaciones inconscientes: conflictos edípicos a la par de una causalidad escrituraria en donde reafirmarse (Del Río, 1995: 43).

Desde su capacidad de dueño del discurso y de a historia, Mersault (como alter ego de su creador) es la voz y la escritura. Pareciera que la creación de la novela, en el fondo, sólo tiene sentido como autocreación del narrador, quien tiene un conflicto de origen y necesita inventarse escriturariamente para permanecer en el recuerdo.

Albert Camus escribe y transcribe jugando su impostura en la parodia que asiste, participa o inventa. Inventa quizás realidades que se originan en la necesidad de adjudicar o restar credibilidad. ¿Credibilidad de qué?.

Asimismo, Mersault, como alter ego del autor, inquires sobre la credibilidad inherente al acto narrativo, a la ficción o a la condición de la imaginación literaria que nos hace pensar acerca del proceder de las relaciones intertextuales que sobresalen no sólo en la ficción, sino también en la ilusión narrativa del recuerdo (Arfuch, 2002).

El nivel de apelación –el estrato metaficcional- juega a no ser una llamada, sino una provocación de un tipo de lector que rescate entre el repertorio sostenido por la ficción, la historia y la experiencia de vida (me remito al capítulo I, apartado “la mirada literaria transversal y el macronivel metatextual). Camus relata y repite, regresa y subraya olvidos y recuerdos para confeccionar su ilusión de realidad. Asume, sin embargo, que habrá lectores más interesados en la historia que en el sentido de la situación narrativa e imaginativa de la misma:

[...] Il m'a semblé que ses yeux brillaient et que ses lèvres tremblaient. Il avait l'air de me demander ce qu'il pouvait encore faire. Moi, je n'ai rien dit, je n'ai fait aucun geste, mais c'est la première fois de ma vie que j'ai eu envie d'embrasser un homme.<sup>928</sup>

El orden secuencial de la trama, lo lleva a seleccionar aquello que conviene a sus intereses como narrador. Las otras historias, las de otros personajes, pasan al trasfondo, y, sin embargo, en favor de la coherencia realiza una crónica de hechos notables como una forma de iluminar la figura del personaje principal.

Cuando Mersault trata de explicarse su procedencia, (de una forma u otra esa es la intención de pensar constantemente en la muerte de su madre) distingue cuál es la alternativa que le atrae. Las conjeturas sobre la importancia de su origen son parte de la apelación (Todd, 1996).

Seguramente el lector se habrá percatado de la confusión, el hecho parece banal y no deriva del descuido, sino del absurdo. El absurdo proviene de la misma ambigüedad con que el narrador eslabona las circunstancias pretéritas del personaje cuando deliberadamente existen lagunas en la memoria de Mersault:

Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile: « Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués. » Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier.<sup>929</sup>

El relato camusiano impone lucidez y control, sin embargo, al develar la falsedad, las conjeturas, las dudas ante la farsa, arriesga su propia quimera. Al connotar la intención de su escritura, se impone la impresión dolorosa de que el mundo oculta un sentimiento trascendente fuera de su alcance o que las banalidades del poder instituido lo harán caer antes de mostrarse como él desea (Pingaud, 1992).

## 2. 10. 1. Personajes e individuos sin atributos.

Múltiples son los puntos de contacto entre Albert Camus, José Saramago y Claudio Magris, en lo referente al modo en que piensan la configuración de lo real, y a sus respectivos diagnósticos de la sociedad de sus narraciones. Ellos han visto, de

---

<sup>928</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 140.

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 9.

manera casi paradigmática, la crisis del lenguaje y de los conceptos básicos de la modernidad filosófica.

Y no sólo vieron estos temas desde un llamado punto de vista especulativo-abstracto, sino que podría decirse que los encarnaron en sus propias búsquedas artístico-creativas, en ese intento de hallar nuevos lenguajes que pudieran hacerse cargo de las crisis expresivas y filosóficas que se hacen manifiestas en su época (Magris, 1984).

En *L'étranger*, existen varios puntos de conexión con el pensamiento del filósofo: la noción de la pérdida del centro y su repercusión en la idea de sujeto, el modo de construcción de la realidad y la constante fuga de la misma; el problema de la temporalidad en la constitución del yo o, la relación “yo-propiedad” (Todd, 1996).

Danubio se presenta como una obra de apertura constante, apertura que se relaciona de manera especial con la noción de ensayismo como forma de ejercicio de la escritura del yo sin propiedades. La noción de posibilidad implica la constante metamorfosis que ahuyenta, en parte, el peligro del estancamiento del pensar en figuras últimas realizadas y, con ello, consumadas (Ara y Magris, 1990).

Pero, ¿qué significa la idea de ensayismo?. Magris, el personaje viajero, la relaciona con la posibilidad de observar el mundo desde diversos puntos de vista, los que nunca llegan a una esencia última, porque un objeto desentrañado pierde de golpe su volumen y se reduce a un concepto (De la Rica, 2000).

Esta actitud de narrador es la propia de la filosofía: la necesidad demarcatoria, que permite dar cuenta de lo otro reduciéndolo a la generalidad y a un lugar fijo en el sistema. La imagen del filósofo como opresor recuerda aquella otra que expone Albert Camus en *L'étranger*, cuando relaciona ese intento de condensar el problema del mundo en una fórmula sencilla con la imposición del poder del filósofo (Pingaud, 1992).

La “tiranía” del filósofo se relaciona con el proyecto de concentrar todos los problemas en fórmulas sencillas, y en torno a la figura del propio pensador. En este



sentido, la filosofía es violencia, violencia que a los fines de la universalidad anula la diversidad, la voz de la diferencia que intenta hacerse oír por encima de lo general.<sup>930</sup>

Frente al intento “tiránico” de la filosofía, la propuesta camusiana será la del perspectivismo, la posibilidad de asumir la multiplicidad a partir de la idea de construcción de diversas perspectivas por oposición a la sistematización basada en un fundamento, anuladora de las mismas; Mersault lo aclara de forma corta pero precisa:

J'étais obligé de constater aussi que jusqu'ici j'avais eu sur ces questions des idées qui n'étaient pas justes.<sup>931</sup>

Frente al intento opresor del pensamiento, la frustración del personaje Mersault, que quiere retornar a ese orden moderno del filosofar, está mostrando la impracticabilidad del mismo: el pensamiento mismo se resiste a tal ordenación y reducción. De allí la necesidad camusiana del ensayismo multiplicador de perspectivas como forma propia del pensar del nuevo siglo (Onfray, 2012).

El valor del ensayismo se encuentra en el hecho de que, al analizar un objeto, tiene en cuenta sus circunstancias, los fines a que apunta, el conjunto en el que se inserta, y todo esto descrito de maneras diversas y cambiantes.

La multiplicidad y diversidad de las referencias es la que torna posible un sistema de dependencias que carecen de significados independientes, y la que transforma al hombre en compendio de posibilidades.<sup>932</sup>

Esto supone la aceptación de una cierta inseguridad como componente necesario de la vida, y la consideración de la norma moral ya no como un canon fijo sino como un equilibrio movable que se renueva dinámicamente. Con el ensayismo se aprende a reconocer el juego alterno entre dentro y fuera y el carácter constructivo del yo (Magris, 1984).

---

<sup>930</sup> La búsqueda de nociones últimas o fundamentos significa el ejercicio de la violencia bajo la pretensión aséptica y mistificadora del puro conocimiento (comentario mío).

<sup>931</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 168.

<sup>932</sup> WESTPHAL, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Éditiones de minuit, 2007, p. 238.

Para un individuo sin atributos, es decir, para aquel yo en el que, es casi imposible diferenciar entre experiencia interior y exterior, el ensayismo se transforma en el medio de constitución de lo real.

En efecto, si el individuo carece de centro fijo y determinado, si el hombre no puede ser encerrado en los límites de ninguna esencia, el pensamiento, como configuración de lo real, ya no puede ser aquel intento tiránico de encorsetar la realidad dentro de ciertos parámetros fijos e inamovibles (Canclini, 2004).

Es cierto que la temática del pérdida del centro debe ser relacionada con el resquebrajamiento del poder político de la narración saramaguiana. Pero el poder político cumple, en el ámbito institucional, la misma función del fundamento que ordena el mundo metafísico y que como télos jerarquiza el mundo moral, aquel fundamento colocado en la parte superior de la pirámide (cognoscitiva-ontológica-ética) que se derrumba con todos sus estamentos (Gómez Aguilera, 2010).

La desaparición del centro significa, desde el punto de vista antropológico, que el individuo ya no tiene una "esencia" fija y determinada de antemano, que su yo se construye en una suerte de entrecruzamiento, con los otros y con las circunstancias. Por ello el yo de Mersault carece de atributos, porque los mismos habrían de remitir a un centro que ya no posee.

Un yo sin esencia fija es el que, en la construcción de la realidad, puede dar cuenta de que la misma se apoya, en definitiva, en la nada. La búsqueda de la última realidad carece de sentido desde un pensamiento de las posibilidades y del yo sin atributos, y por ello debe eludirse todo aquello que signifique un punto final para el pensar.

La noción de ensayismo es la que Magris opone a la de novela, en la medida en que la novela supone siempre un relato que tiene una cierta continuidad o sucesión temporal. Pero, desaparecido el centro, el tiempo también se constituye, como la realidad, en una fuga constante, en el entrecruzarse de los instantes y en la tensión continua de acercamientos y alejamientos (Alloni, 2008).

De modo tal que el yo que se construye en la temporalidad se retrae a los límites del lenguaje. No hay un decir posible abarcativo de la yoidad, sino que todo decir se transforma en decir en torno, tensión de cercanías y distancias.

La idea camusiana de perspectivismo como forma propia del pensar postmetafísico se halla muy cercana al "ensayismo" magrisiano. Un semejante diagnóstico acerca de la pérdida del centro y de las posibilidades para el individuo a partir de la misma las acerca: el hombre que ya no puede ser concebido como una sustancia idéntica a partir de la muerte de Dios-fundamento ha de construir la realidad desde múltiples perspectivas, que eludan la idea de cierre definitivo (Todd, 1996).

De la misma manera que Saramago, Camus detesta los "puntos finales", puesto que los mismos estancan y detienen el pensar y sus posibilidades creativas. La búsqueda del punto final es la búsqueda del fundamento, esa necesidad de un eje fijo y seguro a partir del cual ordenar el pensamiento. Claro, que en Camus, esta situación sobrepasa lo meramente lingüístico.

La búsqueda del punto final es la que arriba al Mersault-gramática como centro ordenador del lenguaje, al Mersault-moral como centro ordenador de la vida del individuo, al Mersault-causa sui como fundamento ontológico.

Mersault promete seguridad al pensar y al obrar, en tanto el perspectivismo, esa posibilidad de pensar de maneras múltiples y nunca acabadas comporta aceptar el riesgo que supone la vida misma:

[...] Le résultat, c'est que nos entretiens sont devenus plus cordiaux. Quelques questions, un peu de conversation avec mon avocat, les interrogatoires étaient finis. Mon affaire suivait son cours, selon l'expression même du juge.<sup>933</sup>

La idea de perspectivismo se relaciona con una concepción de la construcción de la realidad a través de ficciones, creación de sentidos que se torna posible desde una continua tensión de disgregación-forma (Spiquel y Schaffner, 2006).

---

<sup>933</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 108.

Si concebimos a la voluntad de poder como fuerza de construcción-desestructuración, como razón imaginativa, es posible entender el perspectivismo como esa continua multiplicación de puntos de vista.<sup>934</sup>

Pero esa necesidad de formar conceptos significa solamente que se necesita preparar un mundo donde la existencia sea posible, donde el devenir no arrastre al individuo en su vorágine, sin necesidad de atribuirle a esa realidad así configurada ningún carácter de verdadera en sentido último (Arditi, 2000).

La necesidad de orden, de universalidad, de estructuración, está sometida, para evitar que el pensar se estanque en un nuevo fundamento, a la fuerza disgregante de la voluntad de poder, que rompe las figuras por ella construidas para multiplicar las perspectivas; de nuevo volvemos al juicio camusiano:

Moi j'écoutais et j'entendais qu'on me jugeait intelligent. Mais je ne comprenais pas bien comment les qualités d'un homme ordinaire pouvaient devenir des charges écrasantes contre un coupable. Du moins, c'était cela qui me frappait.<sup>935</sup>

Esta posibilidad de ruptura y re-estructuración puede relacionarse con lo que tradicionalmente ha sido considerado como imaginación, en el sentido multiplicador de las posibilidades interpretativas. La interpretación exige tanto el momento provisorio de unidad (la razón) como la ruptura constante de las unidades logradas para no estatizarse en respuestas últimas labor de ruptura que realiza la imaginación (Ricoeur, 1998).

El tipo de individuo que genera este trabajo interpretativo es el "filósofo artista,"<sup>936</sup> creador de sentidos que ya no se basan en fundamentos últimos, sino que asumen la provisoriedad y la contingencia:

[...] Ce qu'il ne saurait acquérir, nous ne pouvons nous plaindre qu'il en manque. Mais quand il s'agit de cette cour, la vertu toute négative de la tolérance doit se muer en celle, moins facile, mais plus élevée, de la justice.<sup>937</sup>

---

<sup>934</sup> HEINICH, Nathalie, Être écrivain. Création et identité, op. cit., p. 238.

<sup>935</sup> CAMUS, Albert, L'étranger, op. cit., p. 152.

<sup>936</sup> WESTPHAL, Bertrand, La géocritique. Réel, fiction, espace, op. cit., p. 236.

<sup>937</sup> CAMUS, Albert, L'étranger, op. cit., p. 153.

El ensayismo de Magris se relaciona con la idea de un pueblo europeo con atributos, con la posibilidad de que la "subjetividad" se constituya desde las múltiples máscaras camusianas, habida cuenta de la desaparición de la idea de identidad en sentido tradicional.

El individuo descentrado configura la realidad<sup>938</sup> desde perspectivas diversas que, al rechazar la idea de una verdad última y aceptar que todas las construcciones se apoyan en la nada, no agotan nunca las posibilidades de creación de sentidos:

[...] Raymond a répondu que c'était un hasard. Le procureur a rétorqué que le hasard avait déjà beaucoup de méfaits sur la conscience dans cette histoire.<sup>939</sup>

Cuando Mersault interpreta su amor, descubre que el mismo siempre es plural, múltiple, que no puede ser remitido a la simple relación entre dos personas y que, en ese sentido, abarca a muchos más: todos aquellos que se entrecruzan con nuestras fuerzas y nos constituyen como yoes.<sup>940</sup>

Del mismo modo en que la inagotabilidad del amor está posibilitada por la tensión que impide que él mismo se transforme en propiedad de alguien, la inagotabilidad del pensamiento ensayístico-perspectivista se relaciona con el erotismo, con esa fuerza tensionante que ama forjar figuras diversas sin detenerse de forma última y definitiva en ninguna:

[...] J'ai retrouvé dans l'eau Marie Cardona [...] Elle s'est retournée vers moi. Elle avait les cheveux dans les yeux et elle riait. Je me suis hissé à côté d'elle sur la bouée.<sup>941</sup>

El ensayo, como tensión, es fuerza caótica que elude la apropiación que agota y momifica. De la misma forma en que el amor, pensado como tensión constante, aleja del peligro de las relaciones estatizadas, el pensamiento ensayístico-perspectivista, en

---

<sup>938</sup> Perspectivas bien escondidas: « [...] Bien entendu, le fantasme y reste omniprésent, mais sous une forme réaliste, c'est-à-dire vraisemblable [...] Il règne, en ces figures, un doute constant entre saine réalité et réalité aliénée, qui peut servir entre autres à dénoncer quelque pathologie sociale (problème juif chez Kafka, difficultés coloniales chez Camus) ». MEMMI, Germaine, *Freud et la création littéraire*, L'Harmattan, Paris, 1996, p. 106.

<sup>939</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 144.

<sup>940</sup> MEMMI, Germaine, *Freud et la création littéraire*, op. cit., p. 107.

<sup>941</sup> CAMUS, Albert, *L'étranger*, op. cit., p. 32.

tanto caos interpretativo, fuerza tensionante, aleja de ese otro peligro para el individuo representado por las construcciones últimas, que tienen la última palabra.<sup>942</sup> Porque tener la última palabra en el ámbito del pensar es condenar al mismo a la muerte:

[...] Que m'importaient la mort des autres, l'amour d'une mère, que n'importaient son Dieu [...] Comprenait-il, comprenait-il donc? Tout le monde était privilégié. Il n'y avait que des privilégiés. Les autres aussi, on les condamnerait un jour.<sup>943</sup>

## Conclusiones.

A lo largo de esta segunda parte de nuestro estudio de investigación, nos hemos propuesto identificar los elementos que determinan el concepto y la demarcación de la interculturalidad desde un punto de vista temático y de los aspectos narratológicos utilizados por los diferentes narradores a la hora de explicitar los sucesivos conflictos planteados en la relación entre literatura e interculturalidad.

Para ello, hemos partido de dos presupuestos que han caracterizado de alguna manera tal producción y que fundamentan las circunstancias que rigen la particular estética de los tres autores trabajados, enfocados éstas desde la perspectiva y la percepción de la historia y la memoria como motivos desencadenantes del proceso escritural.

Historia y memoria se articulan, en realidad, como una variante, según la cual el novelista incorpora un elemento estético a la historia porque la transforma a su antojo, pero al mismo tiempo, establece un análisis mucho más agudo y completo de un determinado momento histórico y cuya percepción nunca podría ser suplantada por la fría acumulación de datos procedentes de la realidad empírica. Recuerdos personales y datos extraídos de la historia fundamentan, de este modo, la base contextualizadora sobre la que se sustenta esta expresión literaria.

Paralelamente al desarrollo de los conceptos mencionados, usados por los autores objeto de estudio, la narrativa de José Saramago por su parte, se articula sobre la noción de ficción y el diálogo constante con otras obras de la literatura europea.

---

<sup>942</sup> MEMMI, Germaine, *Freud et la création littéraire*, op. cit., p. 165.

<sup>943</sup> CAMUS, Albert, *l'étranger*, op. cit., p. 182.

Mediante este planteamiento, el autor se aferra a la necesidad de distanciar su narrativa del análisis exclusivamente referencial que pueda realizarse de sus obras.

En el fondo, se plantea la finalidad última del objeto estético como un acto del lenguaje, cuya referencialidad se limita estrictamente al espacio enunciativo, toda vez que la imaginación ha constituido un micro-universo cuya significación deviene de la categoría mimética que define la literatura ficcional-alegórica como la representación de unos acontecimientos que podrían haber tenido lugar.

De este procedimiento proviene la tendencia a explorar un universo definido por la reiteración de temas, motivos y personajes: los temas y variaciones de esos mismos temas que determinan una narrativa caracterizada por la ejecución de un universo típicamente saramaguiano, determinado sobre la base de una galería reconocible de personajes, dentro de un contexto similar y enfrentados ante el conflicto de su propia identidad dentro del escenario en el que gravitan.

Para apoyar esta noción de auto-referencial de la literatura, Claudio Magris enmascara su presunto realismo bajo los procedimientos paródicos propios de la intertextualidad, toda vez que es la literatura el principal foco generador de esta narrativa. De ahí proviene la voluntad de reconstruir mitos universales o nacionales, de estructurar una trama a partir de la reelaboración de otros textos literarios o históricos, o de subvertir un modelo establecido mediante la imbricación de diferentes géneros literarios.

La revisión de la obra de Claudio Magris, nos permitió determinar que su trayectoria vital transcurre perfectamente imbricada en el devenir de una nueva Europa. A ello ha contribuido, por una parte, el carácter polifacético de su quehacer personal y, por otra, un sentimiento de inconformismo, que lo mantuvieron constantemente vinculado a la historia nacional.

La obra literaria de Claudio Magris bebe en dos fuentes directamente extraídas de la realidad y fácilmente contrastables. Su referencialidad es absoluta, incluso en aquellos instantes en los que introduce elementos fantásticos y oníricos, y en esa

fiabilidad radica la máxima expresión de una literatura concebida desde presupuestos realistas.

El estilo de Albert Camus, exhibe una polifonía verbal y niveles heterogéneos de conceptualización que juegan un papel esencial en su discurso, un discurso que aspira a imitar la opacidad del inconsciente dejándonos flotar en un denso mar de palabras que ponen de manifiesto la presencia del lenguaje como medio.

Esta densidad estilística no está pensada para erigir una barrera entre texto y lector, pretende estimular la curiosidad de los lectores o su conciencia. El lenguaje no se entiende de manera instrumental como mero medio comunicativo, sino como un medio activo de interacción cultural. A partir de aquí puede surgir el pensamiento crítico, un sentido ético o político de la agencia subjetiva, y una nueva manera de entender la práctica analítica en tanto que cura hablada.

En lo que respecta a la personal perspectiva del autor, hemos considerado las variantes sobre las que se estructura el proceso creativo, y que vienen determinadas por una peculiar percepción del universo literario y de la adquisición de las fuentes que confeccionan sus recurrentes motivos temáticos.

Para ello, la memoria personal de los recuerdos de familia, rememorados o relatados mediante la intercesión de terceros, a modo de testigos, se une a la historia, entendida ésta como la sucesión de hechos y sucesos que afectan al devenir nacional, para establecer un universo circunscrito dentro de unas coordenadas espaciotemporales que lo delimitan y garantizan la interpretación del lector.

Esta percepción del arte como un fenómeno híbrido, en el que tienen cabida múltiples elementos tanto creativos como referenciales guarda una especial relación con el tema de la transgresión del orden, superando la implicación estrictamente temática para convertirse en un modelo de ejecución narrativa.

José Saramago transforma el eje de su narrativa ante la constatación de que no existen utopías políticas, puesto que los dos ámbitos del panorama ideológico caen en los mismos errores para garantizar la validez de sus planteamientos. A pesar de esta



decepción, el tema político adquiere un progresivo protagonismo en su literatura; hasta convertirse en el motivo predominante.

La organización política de los partidos en litigio condiciona el libre desarrollo de los espíritus más críticos con su dogmatismo, que se ven enclaustrados en la beligerancia de unos planteamientos que siempre conducen a algún lugar.

Hemos visto que el grado de desarrollo político-social y la madurez de convivencia que las sociedades han alcanzado, pueden ser evaluadas a partir de la práctica de la interculturalidad. La exposición en torno a la justificación de sus distintas acepciones negativa, transitoria y activa implica la necesidad de su coherencia interna, a partir de argumentaciones de tipo lógico y analítico, lo que permite dilucidar sus razones. Así también la complejidad, dificultad y los límites cuando se les relaciona con las funciones que han tenido, tienen o habrán de tener.

Se puede aceptar la idea de que la comunidad es un bien intrínseco porque forja la identidad individual, proporciona un contexto significativo de elección y provee bienes como la lengua y la cultura, pero el valor de la comunidad reside en la importancia que le otorga el individuo en tanto pueda ejercer su autonomía y ampliar su bienestar.

Precisamente la polémica que enfrenta el liberalismo moderno, aparece cuando se le caracteriza vinculado a valores y encuentra su oposición en el liberalismo de la neutralidad. El liberalismo de los valores y su relación con la interculturalidad, tiene que ver con los de la autonomía individual y de la igualdad, o sea, la libertad de elegir entre distintas formas de vida y el trato a todos los individuos con igual consideración.

Encerrados en sus propias consignas, los diferentes personajes que conforman esta etapa de la narrativa saramaguiana, superan la paralizante frustración que definía a los personajes de la primera etapa, mientras ofrecen una pluralidad de respuestas cuya variación radica tanto en su temperamento, más o menos pusilánime, como en la caracterización determinada por la voluntad del narrador.

El hecho de trabajar con un material referencialmente reconocible altera el planteamiento tradicional de los personajes y su vinculación con el orden en la narrativa de José Saramago y establece un planteamiento más personalizado en el que el narrador se inmiscuye en la realidad representada y el personaje se convierte en una entidad caracterizada por la visión subjetiva de la voz enunciativa.

Este continuum de la historia moderna y de la realidad que articula las cuatro creaciones objeto de estudio, se pretende ir retratando imaginariamente, pero con mirada crítica y un claro sentido de denuncia, las distintas épocas del espacio histórico y social europeo reciente.

En resumen, el mensaje ideológico de estas cuatro obras literarias, propio de escritores que abrazan con posiciones ideológicas de diverso tipo y comprometidos, en fin, con un continente que sienten infinitamente, se alterna con una metaforización del discurso. Representan la búsqueda de un mundo abierto, enfocado desde diversos ángulos, desde diferentes perspectivas.

La elección puntual de una filosofía política, como argumento de apoyo, no hace sino introducir la existencia de otros sistemas de pensamiento aún por explorar. Una vez que las soluciones políticas no resultan tales, o ni tan siquiera dejan intuir vías de salida futura, surge la vía de la interculturalidad para un mundo abierto más allá de las fronteras. Así hemos intentado justificar la elección de la vía intercultural.

### Capítulo III. TERRITORIALIDAD ARTIFICIAL Y ESPACIOS INTERCULTURALES.

Queremos ahora realizar un estudio pormenorizado de las actuaciones en el entorno del espacio fronterizo, ocupado en esa dimensión territorial ambivalente denominada construcción de un espacio intercultural. La intersección es esa dimensión fronteriza cambiante que une y separa a la vez, es un lugar de encuentro que ocupa un espacio en cada una de las culturas en contacto. El análisis de los “valores” avala nuestros criterios y los unifica en un ambiente con tintes territoriales.

#### 3.1. Supuestos básicos.

Son diversas las formas de manejar las concreciones territoriales en los autores del cópup, tal y como hemos visto a lo largo del capítulo segundo, de lo que no cabe duda, es del interés de mostrar las diferentes variables de este entorno, casi siempre desde un sentido crítico y actualizador.

En un afán de definir la territorialidad, vemos que básicamente podemos encontrar dos orientaciones: la perspectiva biologicista, que enfatiza los aspectos de demarcación, control y defensa del espacio, y la perspectiva sociocultural.<sup>944</sup>

Para esta aproximación, la territorialidad presenta en los individuos rasgos únicos derivados de la compleja organización social y cultural que hacen que se diferencie cualitativamente de la propia de los animales.<sup>945</sup> Así por ejemplo, en la conducta territorial humana la defensa no siempre está presente, los humanos

---

<sup>944</sup> BROWER, S., “Territory in Urban Settings”, in Altman & col. (eds.), *Human Behavior and Environment*, London, Plenum Press, 1980.

<sup>945</sup> Esto es, nos manifiestan prometedoras contradicciones: “[...] C’est-à-dire à toute sorte de contradictions et des paradoxes qui continuent à caractériser notre façon de saisir le monde comme totalité. Dans cette totalité, les différences nous parlent “d’un autre monde, mais pas de monde autre”. FRANCO CARVALHAL, Tania, « L’Ailleurs et l’Autre sous le tropique: exotisme et identité », en BESSIÈRE, Jean, ANDRÉ, Sylvie, *Multiculturalisme et identité en littérature et en art*, L’Harmattan, Paris, 2002, p. 398.

muestran más conductas territoriales hacia objetos significativos, o cumplen diferentes funciones.<sup>946</sup>

En nuestra perspectiva de estudio intercultural, resulta conveniente la comparación entre territorialidad y apego al lugar. Destacar que el apego se puede dirigir a lugares de mayor amplitud que la territorialidad, tales como barrios, ciudades o países.

Ambos conceptos tienen diferentes orígenes evolutivos, mientras el primero, está basado en procesos de grupo, el apego al lugar se desarrolla a través de procesos psicológicos: una persona acude a un lugar repetidamente, se familiariza con él y se desarrolla el apego. Una segunda diferencia y, que en nuestra opinión resulta crucial es que el apego al lugar no implica deseos de exclusión.<sup>947</sup>

La territorialidad supone apropiación, demarcación y defensa en mayor o menor grado.<sup>948</sup> El apego al lugar refleja un deseo de permanecer próximo a un lugar, pero habitualmente no va acompañado de ningún tipo de demarcación o control (por ejemplo, se puede tener apego a la ciudad donde se ha nacido, y desear vivir cerca de ella, pero no por ello se intenta excluir a los demás).<sup>949</sup>

Es posible que en lugares de menor escala como la casa (Esquirol, 2005: 23), ambos conceptos se superpongan, pero las diferencias emergen cuando se comparan en lugares de mayor dimensión. Intentaremos por el momento, manejar con mayor fluidez el concepto de territorialidad, en lo relativo al “apego” volveremos sobre ello, a lo largo del presente capítulo.

---

<sup>946</sup> MOEMAN, Michael, *Talking Culture .Ethnography and Conversation Analysis (Conduct and Communication)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.

<sup>947</sup> RICHTER, David H., *Falling into theory. Conflicting views on reading literature*, Bedford books, Boston, 1994, p. 130.

<sup>948</sup> PIOLLE, Xavier, « Mobilités, identités, territoires », *revue de géographie de Lyon*, volumen 65, nº 3, 1990, pp. 149-154. URL: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geoca\\_0035-113x\\_1990\\_num\\_65\\_3\\_5727](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geoca_0035-113x_1990_num_65_3_5727)

<sup>949</sup> DUPONT, Florence, « Récits de voyageur: propositions pour un comparatisme différentiel », en MONTANDON, Alain, *Littérature et Antrophologie*, op. cit., p. 198.

### 3.2. Humanitas sine confinibus: territorialidad en estado puro.

El mundo postmoderno ha difundido la sensación de una territorialidad desmembrada, que atrapa a las criaturas dentro de sus propias limitaciones. Ha construido rincones, en los cuáles se dejan al descubierto las limitaciones de un amplitud territorial que se percibe sólo a través de dimensiones desdibujadas.<sup>950</sup>

La percepción inmediata del otro,<sup>951</sup> explica quizás radicalmente la deconstrucción de formas de poder que aniquilan en ocasiones convivencias pasadas y culturas de distintos bandos; incluso a nivel de continentes.<sup>952</sup>

Se puede analizar la territorialidad como una noción solo en apariencia ambigua. Pues si entendemos por ello un principio de residencia o de repartición geográfica, es evidente que la máquina social primitiva no es territorial.

Sólo lo será el aparato de Estado que, según, la formulación que nos interesa, no subdivide el pueblo, sino el territorio y sustituye una organización gentilicia por una organización geográfica (nuestras obras del *corpus*, mantienen un tira y afloja constante delimitando geografías. Nos referimos ahora en sentido estricto a los apartados: “Éclaircir les descriptions géographiques, identitaires et linguistiques dans Danubio », y, “fronteras que funcionan como mediadoras de una misma mirada”, del capítulo II).

---

<sup>950</sup> ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. de Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 307.

<sup>951</sup> A modo de alienación: «[...] Son aliénation n'est qu'apparente [...] le concept est en effet l'universel qui subsiste dans ses manifestations particulières, qui déborde sur lui-même et sur l'autre que lui-même et possède ainsi le pouvoir et l'activité nécessaire pour supprimer l'aliénation qu'il s'est imposée ». ZIMA, Pierre V., *Pour une sociologie du texte littéraire*, L'Harmattan, Paris, p. 170.

<sup>952</sup> Europa es quien ahora nos ocupa: “Hasta hace poco tiempo, Europa se sentía apeada del papel de potencia mundial y esta especie de supuesta jubilación le ha permitido seguir adelante en paz, en rincones olvidados por la Historia Universal, como si su historia se decidiese en otros lugares, en otros centros con botones estratégicos, y como si el espíritu europeo no generase sino consumiese, saborease la historia [...] Ser europeos significa, en primer lugar, pensar en otros términos de humanitas sin confines, la sustancial unidad incluso en la innumerable variedad de sus formas del género humano”. MAGRIS, Claudio, *Un escritor europeo ante el fin de siglo*, op. cit., pp. 14,22.

Así, cuando la difusión llega a la propia tierra, en virtud de una organización administrativa, territorial y residencial, el individuo no puede ver en ello una promoción de la territorialidad, sino, todo lo contrario, el efecto del primer gran movimiento de desterritorialización sobre las comunidades primitivas.<sup>953</sup>

Por otra parte, estalla como estimulante de protesta interior, una “territorialidad artificial”, al servicio de los fantasmas particulares del “no sufrimiento”, justificada por un pensamiento de impulsos propios de regeneración y de autodefensa. Se trata de una base psicológica de conlleva la combinación de sangre y cultura, fruto del atropello de una imaginería de comportamiento diplomático.<sup>954</sup>

La territorialidad llega a suponer un marco teórico de desplazamientos de identidades,<sup>955</sup> en donde la mezcla o el mestizaje son reclamados como impulsos de hostilidad, una cuestión antiesencialista que busca definir la identidad como un conjunto flexible de filtros transculturales y reconducidos,<sup>956</sup> adecuados a la compleja situación de cada momento concreto (incluso política).<sup>957</sup>

Resulta complicado imaginar en este ámbito, al expedicionario de la literariedad, entregándose al arte de localizar aburridos repertorios de política contaminada por cambios de territorio o intentos de saltos de frontera.<sup>958</sup> Tendría que ser tratarse de un individuo deshubicado, con una fuerte dosis de sarcasmo a la hora de comunicar las ideas impracticables dentro del contexto favorecedor de intercambio cultural.<sup>959</sup>

---

<sup>953</sup> DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998, p.151.

<sup>954</sup> SAID, Edward W., *Humanism and democratic criticism*, op. cit., p. 49

<sup>955</sup> RIOJAS, Carlos, « La naturaleza de las articulaciones regionales en México a través del tiempo », *Amerika* [En ligne], 4 | 2011, mis en ligne le 21 juin 2011. URL : <http://amerika.revues.org/2259>

<sup>956</sup> RICHTER, David H., *Falling into theory. Conflicting views on reading literature*, Bedford books, Boston, 1994, p. 387.

<sup>957</sup> DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., p. 151.

<sup>958</sup> SAID, Edward W., *Orientalism*, op. cit., p. 331.

<sup>959</sup> Ya que forzosamente puede encontrarse con fronteras muy específicas: “[...] I think, of imaginative geography and of the dramatic boundaries it draws. There are some specifically modern transmutations of these Orientalized results, however, to which I must now turn”. SAID, Edward W., *Orientalism*, op. cit., p. 72.

La desterritorialización puede devenir en un plexo de relaciones, símbolos y efectos de percepción que muchas veces entra en la fase del estereotipo.<sup>960</sup> Está en cuestión la capacidad de las comunidades, de las razas, de los grupos sociales, de las minorías de todo tipo, de conquistar una expresión autónoma.<sup>961</sup>

El transcurrir del discurso temporal, desemboca en una opción de “dudosa espacialidad”, evoca los logros de una historia de resistencia, minimizando de manera sutil los logros de la dominación contemporánea<sup>962</sup>. La capacidad de las minorías, se borra paradójicamente en ocasiones de un plumazo, se minimizan las connotaciones de dominación y resistencia,<sup>963</sup> difuminando los efectos deformantes en el presente.<sup>964</sup>

Siguiendo este camino, se designan de una manera purista multitud de términos complejos que presuponen un marco híbrido, que tienen que ver con la mezcla cultural.<sup>965</sup> Ciertamente, el retrato o foto que marca esta especie de territorialidad artificial del deseo, se transforma ahora en una complejidad de situaciones y personas, un conector que precipita el movimiento y la *déterritorialisation*.<sup>966</sup>

Dicho fenómeno nos transmite una idea de que existe una distancia entre le territorio del deseo humano y el que ocupa la realidad “real”. El deseo acarrea al individuo un ansia de triunfar incluso en el infortunio, a través de una bienazonada obstinación.<sup>967</sup>

---

<sup>960</sup> DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit., p. 85.

<sup>961</sup> NEGRI, Toni, GUATTARI, Félix, *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*, Donostia, Tercera prensa, 1996, pp. 59-60.

<sup>962</sup> CHIELLINO, Carmine, *Parole erranti. Emigrazione, letteratura e interculturalità. Saggi 1995-2000*, Isernia, Cosmo Iannone Editore, 2001.

<sup>963</sup> Aunque sean prácticas colectivas de interés: “[...] Dans l’espace de pratiques collectives du tournant de siècle, certaines codes de comportement mettent pourtant à mal le principe de non-contradiction», ARAMBASIN, Nella, « Approches comparatistes d’une anthropologie culturelle et religieuse », en MONTANDON, Alain, *Littérature et Anthropologie*, op. cit., p. 220.

<sup>964</sup> SAID, Edward W., *Orientalism*, op. cit., pp. 203, 239.

<sup>965</sup> Terminos como fait social global: “En revanche il est possible de construire des “parcours” inquisitoriaux, à partir d’une catégorie qui dans une culture donnée et par différence avec la nôtre, semble éter un “fait social global”, se situer au centre d’un réseau symbolique étendu”, p. 197. DUPONT, Florence, « Récits de voyageur: propositions pour un comparatisme différentiel », en MONTANDON, Alain, *Littérature et Anthropologie*, op. cit., p. 197.

<sup>966</sup> KAFKA, Frank, *Pour une littérature mineure*, Paris, Editions de minuit, 1975, p.112.

<sup>967</sup> ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia: Réflexions sur la vie mutilée*, trad. fran. Eliane Kaufholz & Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 1983, p. 230.

Este sentimiento de desarreglo y afección, viene de la mano de un movimiento de desterritorialización fruto del afincamiento en un credo de figuración simbólica, en medio del cuál el sujeto se juzga incómodo, una vez que manifiesta su expresión del disgusto en un singular forcejeo con las trabas de su existencia.

¿Pero, qué significa toda esta “compleja historia”, cómo es posible que continúe aún?, ¿quién de no se ha enfrentado a este tipo de evidencias?. Pero enseguida atrapan al individuo, lo propulsan en dispositivos de comportamiento teledirigidos, pillados por las urgencias, los envites, el juego intercultural.<sup>968</sup>

Formular la cuestión en términos de probabilidades de futuro, determina quizás más fácilmente la autenticidad y veracidad de este discurso, que queda como un asunto primario. Esta voz evoca un realismo de interlocución que transmite y enfatiza importantes batallas simbólicas de las comunidades.<sup>969</sup>

Una voz personalizada en tanto que plural, metáfora y reflejo de espacios visuales,<sup>970</sup> con sus límites, sus fronteras, que sirve para matizar los objetivos de la raza, una voz que en ocasiones imposibilita un movimiento común.<sup>971</sup>

Estas “representaciones positivas”, no son la única manera de luchar por una perspectiva liberadora, si bien favorecen procesos de simpatía ambientados en la desmitificación de la pertenencia étnico-territorial (Augé, 1995). Se trata de imágenes introspectivas de uno mismo, la trasposición del sueño a la realidad, la imagen de un individuo que está en la tabla o al borde del precipicio y sabe que se va a caer, porque ya ha tenido ese sueño, sin embargo, el individuo vuelve a enfrentarse y lucha por no

---

<sup>968</sup> KAFKA, Frank, *Pour une littérature mineure*, op. cit., p. 185.

<sup>969</sup> Sirva una opinión de José Saramago: « Le voyageur aimerait que le fleuve de l'histoire pénètre soudain dans sa poitrine, or seul un petit filet d'eau s'enfonce dans les sables de l'oubli où il disparaît ». SARAMAGO, José, *Pérégrinations portugaises*, trad. par Geneviève Leibrich, Paris, Du Seuil, 2003, p. 64.

<sup>970</sup> BRES, Jacques, *Figures de l'interculturalité*, op. cit., p. 258.

<sup>971</sup> Por ello dice el erudito: “[...] La puerta por la que cada uno debe pasar, la que ve, en la que se ve nítidamente recortado de todos los demás, es el marco de una imagen que muy pronto lo domina. Así la masa, apenas en su apogeo debe desintegrarse a la fuerza. Este proceso aparece en las más violentas tendencias individuales: se empuja, se golpea y pisotea alrededor de uno con frenesí”. CANETTI, Elias, *Masa y poder*, trad. de Juan José del Solar, Barcelona, Muchnik editores, 1977, p. 20.



caerse, es su propia representación positiva, la que le empuja y le golpea con frenesí (Panikkar, 2006: 128).

Dicho de otro modo, cuanto más se lucha por la propia vida (Mersault), tanto más evidente aparece la lucha contra los otros que lo obstaculizan a uno por todos lados. Allí están de pie como sillas, como balastradas, como puertas cerradas, pero con la diferencia de que se abalanzan sobre uno. Empujan a uno para allá y para acá, a donde les plazca o, mejor, hacia donde ellos mismos se ven empujados.<sup>972</sup>

El individuo quiere salir de su interior y escapa de una masa que está amenazada en cuanto todo.<sup>973</sup> Son los que llamaremos “territorios de plano desconocido”, movimientos internos instintivos, demonizados por la razón, sacados de alguna amenaza pueril, pero capaces en su conocimiento del yo social, de invadir y dominar los paisajes culpatorios.<sup>974</sup>

Esta rigidez puede resultar irrespirable, pese a la existencia de defensas bien capacitadas. Es por eso que el individuo busca reflejarse en caracteres diferenciales. En este entorno, hemos visto como José Saramago se ofrece como candidato al planteamiento de la oferta de formas de vida que sean menos oscuras.

Toma como reto mostrar la miseria humana, con un toque mordaz, con un claro sentimiento de fuerza y valor. Intenta demostrar que los destrozos emocionales, no deben ser factores dominantes en nuestras vidas. Uno de los requisitos es intentar seguir un hilo conductor no acomodado a los caprichos del destino.<sup>975</sup>

---

<sup>972</sup> Son movimientos oscilatorios: «Au commencement étaient l'ordre et le désordre, le respect et l'irrespect, le sérieux et le manque de sérieux ; car les sociétés ont toujours dû faire droit aux besoins contradictoires des individus: croire et ne pas croire, respecter et se moquer, etc. On ne peut donc pas parler du rire sans parler du sacré ». SARRAZIN, Bernard, *Le rire et le sacré. Histoire de la dérision*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 9.

<sup>973</sup> CANETTI, Elias, *La conciencia de las palabras*, trad. de Juan José del Solar, México, Fondo de cultura económica, 1982, p. 17.

<sup>974</sup> GRIMAUD, Emmanuel, « Les coulisses du sublime », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 35 | 2011. URL : <http://ateliers.revues.org/8830>

<sup>975</sup> Recurrimos a la figura del carnaval: «Les fictions interculturelles peuvent avoir recours à la figure du carnaval pour se développer en opposition à un modèle dominant, à l'idéologie et aux valeurs qui le soutiennent ; et avancer à travers cette contestation, un modèle en travail, qui se cherche dans le questionnement des frontières établies, dans leur déplacement, leur ouverture à l'hétérogène». BRES, Jacques, *Figures de l'interculturalité*, op. cit., p. 262.

Esas reminiscencias crean entre ellas, nexos muy especiales, fundados, no sólo en el intercambio con la realidad exterior, sino con las imágenes o situaciones que dicho intercambio ha dejado como indicios de un singular forcejeo. La lucha del *socius* general por no dejarse dominar por los destrozos emocionales.<sup>976</sup>

La verdad es que la realidad a la que aluden estas especies en extinción, en cautiverio, y que solicitan con tanta fuerza, se parece mucho al paisaje donde ahora mismo sobrevivimos y por el que nos asomamos cuando alguna de sus ventanas nos atrapa.<sup>977</sup>

Pero el individuo es moralmente responsable de sus actos. Si vive, pues, aplastado por la vía moderna, no es la complejidad de la civilización quien le ha triturado bajo sus ruedas, sino su propia falta de habilidad para sobreponerse.<sup>978</sup> La obra de su vida surge de la conciencia, de la decadencia de escasos vecinos complacientes y, de la sociedad, pero, al mismo tiempo, de una humanidad anhelante de superación.<sup>979</sup>

En términos generales, el sentido moral del individuo que nos interesa, es humanístico y descansa en la convicción de que el hombre puede perfeccionarse a sí mismo, de que una persona tiene capacidad para realizarse a sí misma más de lo que normalmente lo hace (Chiellino, 2001). Se puede decir que “convértete en lo que tienes que ser” podría ser el imperativo categórico resumido.<sup>980</sup>

---

<sup>976</sup> Destrozos en el entorno cercano de movilidad espacial: «Ce côté de la ville est si provincial que le voyageur a du mal à admettre qu'autour de ces rues de ces petites places il y ait des signes de la vie moderne, fébrile et agitée, comme on dit. C'est une impression que la visite de la ville ne modifiera pas ». SARAMAGO, José, *Pérégrinations portugaises*, op. cit., p. 242.

<sup>977</sup> CANETTI, Elías, *La conciencia de las palabras*, op. cit., p. 290.

<sup>978</sup> DÍAZ MORALES, Felix, *Encrucijada histórica y socio-generacional en la obra de Robert Musil*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987, p. 7.

<sup>979</sup> Una ruptura a camino entre lo personal y la visión directa del otro: «[...] Cette vérité n'est plus constituée à travers un sujet de la connaissance auquel se subsume l'individu percevant, mais à travers la rupture dans la perception mimétique où l'individu -résidu naturel du sujet- se référerait encore une fois à l'autre, et ainsi, à quelque chose en dehors de lui ». SCHÜPMANN, Heide, en PERIVOLAROPOULOU, Nia, DESPOIX, Philippe, *Culture de masse et modernité*. Siegfried Kracauer sociologue, critique et écrivain, op. cit., p. 66.

<sup>980</sup> Esto ofrece un estricto sentido de autenticidad: “[...] La duplicité pourrait de même s'attacher, tel un paradoxal sceau d'authenticité, aux “marqueurs de paroles” [...] et sa négativité dissipée, devenir un aspect majeur pour aborder le mouvement”. NOUSS, Alexis, « La créolité: avatar identitaire ou aventure littéraire? », en MONTANDON, Alain, *Littérature et Antrophologie*, op. cit., p. 235.

En *L'étranger*, vemos cómo Albert Camus traslada al protagonista, Mersault, de un mundo ordenado, racional, familiar y seguro a un mundo irreal, inquietante y extraño. Mersault, es decir, un individuo, todo individuo, va a sufrir un proceso de degeneración paralelo al de la cultura europea. Camus representa no sólo el destino de Mersault como individuo, sino como representante de un ciclo de la cultura occidental que puede terminar en catástrofe.<sup>981</sup>

Los protagonistas de Saramago presentan ciertos paralelismos con este personaje camusiano. El comissário, tiene miedo a ser él mismo, lucha por su identidad, posee unos ritmos de acercamiento al mundo que están acorralados, sigue su propia lógica, e incluso su propio lenguaje. Hay algo de liberalizador en ese final de derramamiento de sangre mostrado por Saramago (*Ensaio sobre a lucidez*), ese atentado, esa pérdida de seres queridos, esa limpieza de almas cercanas. ¿Vendrán a por “nosotros”? Sí, ellos, los de ojos azules, los que permanecen en la tenue oscuridad, esperando impacientes la llegada del momento revelador (Comín, 1998: 121).

Destacamos, como causantes de esta situación de ahogo de los valores de la cultura anterior, toda una serie de factores, como el odio, una arraigada desconfianza del individuo frente a los que no pertenecen a su propia esfera,<sup>982</sup> el interés, las contradicciones o la falta de identificación, la supremacía de los valores funcionales, entre otros.<sup>983</sup>

Se requiere quizás de un mayor tratamiento de la verdad. Las posibilidades de éxito de esta empresa pasan por una reducción del empobrecimiento de la ética de la verdad, a través de una idea compleja pero capaz de abarcar el concepto de época actual.<sup>984</sup> Una llamada secreta al heroísmo, fruto de una consanguinidad no conducida, y herencia de evolución biológico-espiritual.<sup>985</sup>

---

<sup>981</sup> DÍAZ MORALES, Felix, *Encrucijada histórica y socio-generacional en la obra de Robert Musil*, op. cit., p. 24.

<sup>982</sup> JOUVE, Dominique, « L'expérience et l'écriture de la multiculturalité dans l'oeuvre de Jean Mariotti » en BESSIERE, Jean et ANDRE, Sylvie, *Multiculturalisme et identité en littérature et en art*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 47.

<sup>983</sup> DÍAZ MORALES, Felix, *Encrucijada histórica y socio-generacional en la obra de Robert Musil*, op. cit., p. 25.

<sup>984</sup> SEVCENKO, Nicolau, *Literatura como Missão*, op. cit., p. 96.

<sup>985</sup> En el seno de negociaciones culturales: “[...] Since ethnic and racial minorities can neither assimilate nor separate completely from the dominant culture, they are forced into complex and creative cultural negotiations”. HUTCHEON, Linda, *Splitting Images*, op. cit., p. 52.

Una adaptación relativamente prestigiosa aclimatada a un corte contemporáneo. El tratamiento de la verdad está en la actualidad repleto de diversidad a veces intragable y, es cómplice de una muy flexible visión exculpatoria de la vida.

Cada individuo, como si de un personaje novelesco se tratara, va marcando la progresión diacrónica del relato y también su sincronía, pues cada uno de ellos (los personajes) posee una historia, un origen, una explicación.<sup>986</sup> Así utiliza la verdad, para triunfar desde el yo con movimientos disidentes que le declaran en un sistema abierto, desde el cuál ha captado muy bien los signos de la existencia de un mundo muy particular.

Si ya en este entorno, Claudio Magris ha sabido ver en la encrucijada europea que al estrecharse las relaciones entre los diferentes pueblos europeos, se podrían corregir unos a otros, y que éste era el fruto más evidente de una literatura universal, su resolución definitiva solamente puede alcanzar un sentido de manera individual y casi íntima para poner en movimiento la propia creación de cada artista, en cada momento, en todo lugar, según un criterio muy claro que se formula también para la noción misma de cultura.<sup>987</sup>

Siempre existen deudas de los hombres hacia los hombres, algunas veces son pagadas y, otras permanecen en el olvido del otro día. Normalmente son fruto de la sucesión hacia lo desconocido, otras hacia lo poco conocido y otras, hacia lo que no se quiere conocer.<sup>988</sup>

---

<sup>986</sup> Se vuelve alegoría del otro: «[...] Tandis qu'Adorno maintient fermement qu'il existe chez l'autre [...] une relation à la vérité, le concept de vérité de la philosophie du sujet commence, lui-même à se déchirer. Quant son contenu, il devient image, allégorie de l'autre perception, de la perception de l'autre, sans laquelle il n'y a pas de perception propre, même mimétique». SCHÜPMANN, Heide, en PERIVOLAROPOULOU, Nia, DESPOIX, Philippe, Culture de masse et modernité. Siegfried Kracauer sociologue, critique et écrivain, op. cit., p. 66.

<sup>987</sup> Pues: "Hay inicialmente en nosotros, determinadas facultades, pero al desarrollo de éstas es a lo que debemos el poder gozar de las influencias de un vasto mundo en el cual nos apoderamos de lo que podemos y nos es más apropiado. Yo debo mucho a los griegos y a los franceses, y es menester agradecer lo que me han dado". LLOVET, Jordi, Teoría literaria y literatura comparada, Barcelona, Ariel, 2005, p. 375.

<sup>988</sup> Patentes también en el significado de las obras: "Uma análise mais metódica os permitirá entrever pois, sucesivamente, o quanto esses autores devem ao patrimônio cultural de seu tempo; o grau profundo de contraste que os separa; as particularidades de suas formas de compreensão e o significado do confronto implícito nas suas obras". SEVCENKO, Nicolau, Literatura como Missão op. cit., p. 120.

Son casos de una manifiesta dejadez balanceada por intenciones metálicas, en donde las relaciones humanas corresponden directamente a impresiones faltas de pasión, arrastradas por el lodo del rechazo, intensas y condensadas de valores, pero con una rapidez de ejecución que dificulta tremendamente su comprensión, como si fueran fruto de instintos elementales.<sup>989</sup>

Es por esto, que en ocasiones los lugares de hábitat humano carecen de un esqueleto bien formado, se sumergen en concesiones imprevisibles, a la búsqueda de nuevas formas para que la convivencia sea más llevadera,<sup>990</sup> y realzan el contraste entre las expectativas reales y las teorías que imponen imágenes ilustradas con agresiones a la vida rutinaria del individuo y a la seguridad del conjunto. Son estas, pueblos o ciudades que se niegan a reflejar el destino final de sus protagonistas (Said, 1979).

Pero los propios obstáculos que se le oponen impulsan al “sistema” a una mayor complejidad y apertura, a la promoción de nuevas empresas en donde la emancipación territorial se hace tangible.<sup>991</sup> De ahora en adelante el modo real de funcionamiento del “sistema” conlleva unos programas y éstos no sólo están destinados a optimizar lo ya existente, sino que también son venture programs, investigaciones “para ver”, que generan más complejidad.<sup>992</sup>

### 3.3. Fragmentos olvidados de ideología contemporánea.

Al relacionar una ideología nueva e inexperta con algunos poderes arqueológicos, que vienen a representar civilizaciones olvidadas, siempre surge una contra-identidad de choque, y así, surgen los conflictos contemporáneos, o más bien, se realzan los ya existentes.<sup>993</sup> Claudio Magris se ha revelado como un buen emisario del pensamiento ideológico literario de una buena parte “escondida” de la nueva Europa.

---

<sup>989</sup> LE GRAND, Eva, *Kundera ou la mémoire du désir*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 208.

<sup>990</sup> SEVCENKO, Nicolau, *Literatura como Missão*, op. cit., p. 96.

<sup>991</sup> MATVEJEVITCH, Predrag, *Epistolaire de l'autre Europe*, traduit par Mireille Robin et Mauricette Begic, Paris, Fayard, 1993, pp. 63, 90.

<sup>992</sup> LYOTARD, J. F., *Moralidades postmodernas*, trad. de Agustín Izquierdo, Madrid, Tecnos, 1996, p. 54.

<sup>993</sup> ALONSO CARBALLÉS, Jesús J., «Las organizaciones de memoria de «los niños del exilio»: de la memoria a la historia », *Amnis* [En ligne], 2 | 2011. URL: <http://amnis.revues.org/1501>

Todo renovado interés que despierta el acercamiento intercultural, depende de la observación del occidental, que sigue identificando este espacio, pues resulta difícil despojarse de un espacio conocido, contestado en ocasiones por la historia, pero que es columna vertebral de los movimientos dinámicos de los logros de esta parte del planeta (Said, 2004).

Hay un cierto miedo a la construcción de una totalidad social. El proceso de formación ideológica del individuo, es un proceso de asimilación selectiva de palabras ajenas,<sup>994</sup> y este complejo proceso no remite sino a la constitución de la propia voz gracias a la lucha erosiva entre la palabra propia y la ajena,<sup>995</sup> y entre todas las palabras ajenas, delimitándose, esclareciéndose continuamente entre sí, dialógicamente, en cada enunciado.<sup>996</sup>

Existe a la vez, una especie de temor insoportable a poner sobre el tablero la totalidad social, precisamente porque resulta extraño hacerlo.<sup>997</sup> De ahí la necesidad básica de aferrarse al lenguaje común y a la psicología común, no teniéndolos en cuenta como un conjunto de relaciones sociales sino como una amalgama de intereses individuales en sí mismos, es decir, la totalidad no podía ser más que un puzzle de fragmentos, y los fragmentos al final encajaban.<sup>998</sup>

Al mismo tiempo, la tradición no es indiferente a la situación del individuo dentro de la sociedad, como vemos:

«Il n'existe pas de personnalité biologique abstraite, cet individu biologique qui est devenu l'alpha et l'oméga de l'idéologie contemporaine. Il n'y a pas d'homme hors la société et, par conséquent hors les conditions socio-économiques objectives ».<sup>999</sup>

---

<sup>994</sup> SEIXO, M<sup>a</sup> Alzira, "Un récit de Timor: Luís Cardoso et la traversée des cultures", en BESSIÈRE, Jean, ANDRÉ, Sylvie, Multiculturalisme et identité en littérature et en art, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 296, 297.

<sup>995</sup> SIEGLIN, Verónica, Migración, interculturalidad y poder, Plaza y Valdés, Madrid, 2008, p. 16.

<sup>996</sup> LYOTARD, Jean-François, Moraldades postmodernas, op. cit., p. 377.

<sup>997</sup> CAMUS, Albert, Actuelles. Écrits politiques, op. cit., p. 35.

<sup>998</sup> Dicho de otro modo: «L'individualisation de la parole-tout: «Je pris la harpe et chantai une parole différente» traduit les effets individuels du don de l'illusion, le situe comme transmission d'une rêverie conteneuse de l'expérience interne, forcément singulière». CHARLES, Monique, J.L. Borges ou l'étrangeté apprivoisée, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 241.

<sup>999</sup> TODOROV, Tzvetan, Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, Paris, Editions du seuil, 1981, p. 51.

Entre el espacio de resistencia y los movimientos que acarician los contornos de los espacios interiores del individuo, cabe señalar un proyecto común que incluye la espiritualidad, y el liderazgo social y político. Porque normalmente todo el individuo ve las cosas según su manera de ser y la de su época. Este retrato se redefine a través de una mirada suave, lenta y favorecedora de la cultura dominante, en lo que supone un espacio protegido a los ojos del hombre doméstico.<sup>1000</sup>

El crítico que afirma que un hombre sólo puede conocer bien un solo idioma, que la herencia política nacional o la tradición novelística del término son las únicas válidas o supremas, está cerrando puertas donde debiera abrirlas, está estrechando las miras cuando debiera plantearse el sentido de una realización grande y común. El patriotismo parece no tener sitio dentro de la literatura.<sup>1001</sup>

Un recordatorio interesante este último, que parece escrito dentro de un planteamiento antibélico, y justificado por el expolio de la falta de comunicación y de relaciones públicas. Posicionarse por los daños ocasionados por el eje dimensional de patria, puede convertirse en una estrategia que desdobra la percepción individual y paraliza el conocimiento político-social.<sup>1002</sup>

Algunos críticos quieren contribuir con sus fabulaciones estéticas, a dar más entendimiento en las cosas del alma, a que venga una nueva ética de comportamiento. Describiendo los momentos extáticos de ese otro estado, al cual el ser humano aspira en sus actos más cotidianos y corrientes: también tratando enconadamente de encontrar un cauce inteligente para esa otra dimensión del sujeto.<sup>1003</sup>

Esta sugerencia se interpreta como una mirada de misteriosa accesibilidad, completamente desnuda de mecanismos históricos, y de códigos de cultura extranjera. Acomete la búsqueda de un primitivismo moderno, venciendo resistencias,

---

<sup>1000</sup> HAMLAOUI, Lamine, «Corps et esprit : l'identité humaine selon Spinoza», Astérion [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 16 septembre 2005. URL: <http://asterion.revues.org/325>

<sup>1001</sup> STEINER, George, Lenguaje y silencio, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 30.

<sup>1002</sup> BLANCHOT, Maurice, Espace littéraire, Paris, Gallimard, 1955, p. 343.

<sup>1003</sup> Ibid., p. 91.

desplegando recuerdos sobre asuntos que nunca deben enterrarse. En pocas palabras, el desarrollo de la civilización, también depende de esa otra dimensión del sujeto.<sup>1004</sup>

El fundamento de la distinción entre lo viejo y lo nuevo es la mutación del pensamiento occidental, que pasa de una visión dualista del mundo a un concepto unitario del ser en el que el creador y la naturaleza se identifican (Chiellino, 2001). El inevitable escepticismo que se desarrolló en el racionalismo científico desecha la creencia en un alma independiente del mundo (Said, 1979).

En este punto, el sujeto debe preguntarse que pasa con el otro.<sup>1005</sup> El otro bando, el otro lado de la frontera, el habitante de la isla desconocida, la otra Europa. El sujeto necesita una mirada escéptica,<sup>1006</sup> acompañada de una voz de ejemplaridad que evite los elementos irreconciliables y, que sea instructiva en su voluntad de alternar las pruebas y los resultados, conforme a una realidad aparentemente sencilla, pero en la que se perciben numerosos desajustes.<sup>1007</sup>

Son desajustes, o quizás deficiencias que cambian la visión del mundo del individuo, una vez que se reflejan en esquemas de hechos sucedidos<sup>1008</sup>, con predisposición a una relación hombre-mundo simbólica y embrionaria. Pensamos que la libertad de expresión (tanto del individuo como de los medios) presupone una decidida y consciente “libertad de impresión”: la libertad para enfocar la atención

---

<sup>1004</sup> Llamémosle proceso de subjetivación: « Le désir d'un site identitaire conduit à élaborer des formations de compromis. La domiciliation dépressive en est une, l'autre est l'affiliation à la mémoire glorieuse. Les deux solutions résultent des freins que la culpabilité primaire et les imagos interdictrices imposent au processus de subjectivation ». CHARLES, Monique, J.L. Borges ou l'étrangeté apprivoisée, op. cit., p. 177.

<sup>1005</sup> Lo hacemos ahora, con esta reflexión: “En los grupos humanos no contaminados [...] la res publica se organiza siguiendo las instrucciones que desde lejos, y como con desgana, imparten los círculos de iniciados a los dirigentes políticos. No se trata de control o injerencia, sino de una ambigua aspiración que llega con cuentagotas y en situaciones abiertamente críticas, pero que permea la sociedad y le confiere una especie de animus o programa interior”. SÁNCHEZ DRAGÓ, F., Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España, op. cit., p. 283.

<sup>1006</sup> CITATI, Pietro, Kafka, trad. par Brigitte Perol, Paris, Gallimard, 1989, p. 208.

<sup>1007</sup> Como indica la siguiente opinión: « L'idée que nous nous faisons du monde se réduit donc à un certain type de relation. Qu'un des termes de cette relation vienne à changer, autrement dit que le sujet, de propos délibéré ou non, approche ce point de l'esprit d'où les contraires apparaissent sinon comme surmontés, du moins comme non insurmontables, la relation change nécessairement et le monde, la vie-au-monde, change avec elle ». AUDOIN, Philippe, Breton, Paris, Gallimard, 1970, p. 109.

<sup>1008</sup> Lo anterior significa que: “La constitución del sujeto refiere necesariamente a los campos de poder y de saber existentes en un momento histórico concreto”, SIEGLIN, Verónika, Migración, interculturalidad y poder, op. cit., p. 17.



deliberada y resultante hacia aquello que tenemos o que nos han enseñado u obligado a soslayar o rehuir.<sup>1009</sup>

El descubrimiento de este continente translúcido, intensamente comprimido, que se nutre de un primitivismo irracional, expone la analogía entre lo más profundo de los recuerdos sobre este asunto y, ciertas líneas de pensamiento de misteriosa inaccesibilidad. Así, las lecciones de interculturalidad pueden llegar a ser referencias sistemáticas y adiestradas en el escondite de las aberraciones ajenas.<sup>1010</sup>

Esta conexión psicoanalítica, pasa por un exorcismo de las raíces de la civilización, mediante una ruptura de las necesidades económicas, culturales, políticas e ideológicas de sociedades lejanas. El imaginario cultural occidental ve colmado así parte de su deseo del rescate del inferior, al tiempo que crea nuevos focos de visualización dominante. Lo importante es no sentirse defraudado.<sup>1011</sup>

En la sociedad contemporánea, el poder ha ido multiplicando sus focos de irradiación y su influencia se ha ido infiltrando en la vida cotidiana, dando lugar a un incesante flujo de modelos y a una compenetración creciente entre mundos simbólicos y realidad empírica. Las nuevas modalidades de legitimación ya no se imponen por la fuerza, sino que son asimiladas e internalizadas de manera voluntaria y comparativa por los personajes en un impulso mimético.<sup>1012</sup>

Son clases de alfabetización gratuitas, en las que no queda duda de lo que hay que hacer, siempre y cuando nadie se desmelene blandiendo alguna bandera de existencia individual entusiasta, pero sometida de forma inmediata a la contrarreforma de conciencia (Degregori, 2008).

Aún así, estas comparaciones no dejan de sorprender tanto por su tranquilidad de pensamiento, como por su aire decidido, dejando de lado tristezas de raciocinio, invocan nuevos valores espirituales. Sea como fuere, son motivaciones de

---

<sup>1009</sup> LIHN, Enrique, *Contra el canto de la goma de borrar. Asedios a Enrique Lih*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, p. 55.

<sup>1010</sup> GENINASCA, Jacques, *La parole littéraire*, op. cit., p. 276.

<sup>1011</sup> ZERRO GANDÍA, Manuel, *Garduña*, Madrid, Cultura hispánica, 1996, p. 13.

<sup>1012</sup> VITERBO, Beatriz, *Encuentro internacional Manuel Puig*, San Lorenzo, Orbis tertius, 1998, p. 115.

contemporáneos, que por lo general ven la literatura como un animal viajero, el cuál cambia de lugar a menudo, reflejando una conducta nómada de pensamiento a la vez que física, pero siempre en la búsqueda de sabiduría, del poder de elección que los aleje de la frustración y el desasosiego.<sup>1013</sup>

No se trata de volver atrás, pero intuimos que la literatura, cuando se refugia en perspectivas de cariz territorial, recuerda la esencia humana del nomadismo, el cuál no es la fuente de un sentido que aparezca en forma de una luz que ningún mármol refleje, sino que es el rostro del individuo occidental?.<sup>1014</sup>

### 3.3.1. Hábitos de civilización.<sup>1015</sup>

En el contexto mudable y opresivo de la civilización contemporánea, disimular permite crearse espacios de libertad personal, puede constituir realmente la única forma activa (o potencial) de resistencia al poder, posibilita reservarse una retirada honesta, cuando las formas opresivas del poder obliguen o bien a una adaptación total del individuo o bien una rebelión estéril y utópica.<sup>1016</sup>

Conviene preguntarse si se tiene necesidad del concepto de sociedad, en su vertiente tradicional, para reflexionar acerca de las relaciones socio-interculturales. Las condiciones en las que sus miembros cambian en menos tiempo de lo que sería necesario, a los complementos de acción para fijarse en los hábitos y rutinas (Arfuch, 2002).

Se oyen voces que hablan del final de las sociedades tradicionales, que cara al declive de categorías tradicionales y estáticas del análisis (clase social, Estado, institución), prometen un paradigma de nuevas movibilidades<sup>1017</sup>, que invita a tomar en serio la explosión contemporánea del movimiento, esto es, desplazamientos humanos o

---

<sup>1013</sup> GEFEN, Alexandre, AUDET, René, *Frontières de la fiction*, op. cit., p. 167.

<sup>1014</sup> LEVINAS, E., *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Mínima Trotta, 1975, pp. 44, 83.

<sup>1015</sup> O de gobierno si se quiere: "La libertad política del ciudadano es esa tranquilidad de espíritu que procede de la opinión que cada cual tiene de su propia seguridad; y para disponer de esta seguridad es necesario que el gobierno sea de tal manera que un ciudadano no pueda tener otro", D'ALAMBERT, Diderot, *Artículos políticos de la enciclopedia*, trad. De Ramón Soriano, Barcelona, Altaya, 1995, p. 120.

<sup>1016</sup> ANSELMi, Gian Mario (ed.), *Mapas de literatura europea y mediterránea*, trad. de María Pons Irazazábal, Barcelona, Crítica, 2000, p. 75.

<sup>1017</sup> CLIFFORD, James, "Diasporas," *Cultural Anthropology* 9, 3: pp. 302-38.

de mercancías, de flujos de información que cada uno realiza. De aquí pueden surgir grupos con un capital sociocultural de consideración limitada, una situación que les convertirá en un futuro en sujetos vulnerables.<sup>1018</sup>

Se podría asimismo, considerar que esta falsa solidaridad tiene, muy a menudo, una forma antes moral que política. Se convierte en fundamento de prácticas intelectuales, en eje que divide el campo de la cultura, en referencia para nuevos temas puestos en la agenda de las revistas culturales.<sup>1019</sup>

Equivocaciones aparte, no parece que este supuesto eje de libertad, haya llevado a un estado animoso, de búsqueda de nuevos horizontes y, de nuevas ilusiones.<sup>1020</sup> Quizás algunos pensarán que, la libertad ha adormecido al individuo, quien pasa a recrearse en sus supuestas ilusiones, debilitadas finalmente por un estado complaciente?<sup>1021</sup>

Sea como sea, las convicciones deben ser muy claras si se quieren respuestas en el escenario mencionado. Dormido o desinteresado, en caso negativo, el individuo debe mantenerse al margen de polémicas en el campo de las costumbres, y postular por la no-resignación ante la fatalidad, formulando juicios de valor sin caer en el juego de la demagogia, de este modo podrá entender las diferentes ramificaciones en las cuáles se ve envuelto, en el momento de afrontar la duda entre a quienes escuchar y a quienes no.<sup>1022</sup>

Unos juicios serían auténticos, buenos, mientras que los demás son o eran inauténticos, adulterados, demagogas. Tales juicios revelan bien las inversiones sociales y simbólicas en las evaluaciones del indigenismo literario y, plantea también la

---

<sup>1018</sup> SIEGLIN, Verónika, Migración, interculturalidad y poder, op. cit., p. 19.

<sup>1019</sup> SARLO, Beatriz, Una modernidad periférica, Buenos aires, Nueva visión, 2003, p. 124.

<sup>1020</sup> Ya que el individuo se siente: "[...] Plus l'individu se sent à la fois isolé et "coincé" dans l'étrangeté, plus son identité d'origine lui devient difficile à soutenir. L'intégration lui apparaît d'autant plus logique et souhaitable, que la masse multiethnique lui garantira simultanément la sécurité et l'illusion de la continuité". MILDONIAN, Paola, « Identité culturelle et développement d'un "je" anthropologique chez Elias Canetti et José María Arguedas » en BESSIÈRE, Jean, ANDRÉ, Sylvie, Multiculturalisme et identité en littérature et en art, op. cit., p. 332.

<sup>1021</sup> FUENTES, Carlos, Çe que je crois, trad. par Jean-Claude Masson, Paris, Bernard Grasset, 2003, p. 288.

<sup>1022</sup> LIPOVETSKY, Gilles, "Espacio privado y espacio público en la era posmoderna," trad. de Emilio Duhau, en Sociológica (Universidad Autónoma Metropolitana), año 8, n° 22, mayo-agosto, 1993.

cuestión de la legitimidad que autoriza a uno para sentirse autorizado para formular juicios de valor.<sup>1023</sup>

Planteado de otro modo, ¿qué es lo natural y lo innatural?. Para la expresión de una cultura, ciertamente, existen reglas, pero la vida social consiste en saber adaptarlas, rodearlas, llegando en ocasiones a cambiarlas (hemos revisado estas cuestiones en el capítulo II: “Aproximación cognitivo-cultural previa a la fotografía magrisiana”). Establecer un debate ético es una posibilidad.<sup>1024</sup>

A la vista de este juego de actores, la noción de interculturalidad uniformiza en ocasiones de forma engañosa los hechos sociales, y predispone a fijar nociones simbólicas, que en el fondo no dejan de ser muy circunstanciales. ¿Dónde se sitúan los símbolos conductores de pueblos?, ¿acaso eliminan las inquietudes del individuo de auto examen?. La movilización de las inquietudes del individuo, no resulta difícil como punto de partida, lo que sí resulta más complicado es decidir que necesidades, tanto de palabra como de hecho, pueden superar la incertidumbre (Canclini, 2004).

Este juicio ético, no tiene porque reducir las ansias de libertad, de movilidad geográfica, ni de fluidez de la individualidad, únicamente sirve como ilustrador de ideología impulsiva, de peculiaridades con poco interés y fácilmente contrarrestables.<sup>1025</sup>

Es esta una explicación, aunque de planteamiento utópico, que de alguna manera plantea la desaparición de una ideología, pero no explica cuál es la ideología que la reemplaza. Quizás pretenda evitar la celebración de la conciencia social, dejando en el aire la verificación, para que pueda ser sometida al beneplácito de

---

<sup>1023</sup> LAVOU ZOUNGBO, Victorien, *Mujeres e indios, voces del silencio*, Roma, Bulzoni, 2001, p. 78.

<sup>1024</sup> ATTRIDGE, Derek, *Peculiar language*, London, Routledge, 2004, p. 43.

<sup>1025</sup> Y banderas de escaso contenido: « Il me disait de bien regarder les drapeaux, les frontières, les couleurs diverses des pays sur les cartes, les uniformes, les églises, parce que tout cela était appelé à disparaître quand la planète serait unifiée [...] ou peut-être même plus de gouvernement du tout si les gens se révélaient suffisamment civilisés ». FUENTES, Carlos, *Le miroir enterré*, trad. par Jean-Claude Masson, Paris, Gallimard, 1992, p. 57.

perspectivas clarividentes, que por ser escasas, no dejan de ser en ocasiones acertadas o exculpatorias.<sup>1026</sup>

“Esas islas”, que parecen no tener territorio definido, pueden avocar a un confinamiento pasional que acaricia una intersección complicada de desenlaces identitarios.<sup>1027</sup> El individuo se cree dueño de las convenciones interraciales, taponando cualquier válvula expiatoria.

El debate se centraría aquí en cómo desmembrar las ideas ya fijadas y, someterlas a una labor de centrifugado, desenraizándolas en invocación de un nuevo o más variado planteamiento. Ser capaces de salir de su propia isla, aunque sea por poco tiempo.<sup>1028</sup>

Los planteamientos interculturales, una vez más, ayudan al individuo a dudar de las ideas prefijadas, de las dudas o las verdades, obligan a replantearse casi todo, incluido lo que más le gusta repensar, se convierte en parte de su estructura mental y de su armadura moral.<sup>1029</sup>

De hecho no parece razonable, el pretender tener siempre la razón, sobre todo, cuando se habla de estereotipos interculturales. Una cultura isolée no tardará en desaparecer. Puede transformarse en folclore, o en pequeño teatro especular. Puede

---

<sup>1026</sup> Veamos un acercamiento: « Une telle culture alternative était considérée comme une entrave au progrès par les élites libérales du XIX<sup>e</sup> siècle, qui se réclamaient d’une idéologie soi-disant scientifique. En réalité, il s’agissait d’une adaptation hâtive du positivisme d’Auguste Comte, pour qui l’histoire se développe suivant des étapes prévisibles et universelles. La devise de cette philosophie, « Ordre et Progrès », inspira toutes les politiques de modernisation ». Ibid., p. 304.

<sup>1027</sup> Intersección asociada a: “La reconnaissance de cette complémentarité, de la fonction que l’Autre joue dans la construction du Même, de l’importance du dialogue avec autrui, associé à l’idée d’une nouvelle configuration du monde à l’exotique [...]oeuvre des nouvelles possibilités d’interprétation et introduit d’autres orientations de lecture”. FRANCO CARVALHAL, Tania, L’Ailleurs et l’Autre sous le tropique: exotisme et identité, en BESSIÈRE, Jean, ANDRÉ, Sylvie, Multiculturalisme et identité en littérature et en art, op. cit., p. 401.

<sup>1028</sup> Nos permitimos a este respecto la siguiente lectura: “Todos nós vivemos em ilhas: Todos nós vivemos cada vez mais em ilhas. As nossas ilhas particulares começam quando desistimos de existir em continente, ou quando nos obrigaram a levar a adoração a outros deuses. Quer-se dizer: as nossas reclusões são deliberadamente procuradas ou rudemente impostas”. BASTOS, Baptista, José Saramago. Aproximação a um retrato, op. cit., p. 11.

<sup>1029</sup> Repensar incluso su propio origen: “[...] The idea of the Noble Savage, contradicted contemporary notions of darker races being degenerate forms, since primitivism was based on the idea that it was civilized man who had declined from his former physical strength and natural hardness”. STAFFORD, Fiona J., The last of the race, Oxford, Clarendon Press Oxford, 1994, p. 235.

debilitarse de manera irreparable, por falta de émulation y de puntos de comparación.

1030

No hay excentricidad en esta afirmación, no se trata ni mucho menos de la opinión de un neurótico, aunque pueda suponer una análoga radicalización, sin embargo, coincidimos en que la continuidad cultural, sale perjudicada cuando el individuo se empeña en negar la identidad del otro, cuando se empeña en caminar por esa superficie plagada de caprichosas rarezas que obstaculizan e interfieren el avance normal del sentido.<sup>1031</sup>

Al conocimiento se le otorga entonces un valor ético-social<sup>1032</sup> que permite cierta integración mediante referencias que proceden de un pasado común: el hecho colonial europeo que viene a contraponerse con el nuevo orden. Sin embargo, esa comunidad así como la transmisión de una herencia cultural se cuestionan en la medida en que un gran número de fenómenos textuales contradictorios, establece una sistemática en que se reproducen a su vez las tensiones entre un proyecto integrador y una discriminación patente.<sup>1033</sup>

Vemos de nuevo como las entusiastas refutaciones de la identidad individual, camuflan sus fisuras a través de una serie de distracciones que gustan de morar en la penumbra. Esta situación de oscuridad o los destrozos ocasionados, tampoco deben de considerarse asistidos únicamente por la figura del intelectual (Said, 2004).

No consideramos que su figura sea la culpable, en ese arrastrarse de conciencias escépticas ante la defensa de valores tradicionales,<sup>1034</sup> puestos en tela de juicio, más bien intuimos una figura pasiva, consciente al mismo tiempo de lo incómodo de la

---

<sup>1030</sup> BASTOS, Baptista, José Saramago. Aproximação a um retrato, op. cit., p. 346.

<sup>1031</sup> Ibid., p. 348.

<sup>1032</sup> De ahí surgen nuevas dudas creativas: “[...] ¿Cómo asfixiar, entonces, la lícita urgencia histórica y hasta la existencia del poeta en el instante en que ambiciona la más activa realización de su personalidad?”, MOREJON, Nancy, Ensayos, op. cit., p. 105.

<sup>1033</sup> LAVOU ZOUNGBO, Victorien, Mujeres e indios. Voces del silencio, op. cit., p. 43.

<sup>1034</sup> Que en ocasiones envuelven la utopía: «[...] Ces explorations de l’inconnu fournissent les premières possibilités de réagir d’une manière engagée contre le statu quo, et préparent donc la voie à une pansée proprement utopique », HAMBURSIN, Olivier, Récits du dernier siècle des voyages. De Victor Segalen à Nicolas Bouvier, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2005, p. 200.

situación, de que no observa nada más que un juego superfluo a través de la balanza del tiempo:

I do not believe that, like the social sciences, the humanities must address or somehow solve the problems of the contemporary world. It is a matter of being able to see and understand humanistic practice as an integral aspect and functioning part of that world and not as an ornament or an exercise in nostalgic retrospection.<sup>1035</sup>

Aseverar que la práctica humanista debe ser vista como un aspecto integral del funcionamiento de la sociedad, plantea un encuadre muy crudo, no porque sea o deje de ser una apreciación muy acertada, sino porque plantea la propia debilidad de la sensación humanista, bañada en lágrimas del individuo que se desplaza geográficamente, con un estado de ánimo de valor transmutado, sufridora de un tratamiento emocional desnudo que podría tener reminiscencias de un decorado con pocas probabilidades de éxito futuro (Fornet-Betancourt, 2007: 47).

Es en el marco de esta reflexión en donde nos cuestionamos, si no sería posible traslucir un método que permitiera distinguir las cuestiones de interculturalidad pasiva, en oposición a lo que dicen algunos estudiosos:

The strategies used in effecting a change of terrain are: to expose how power secretly inheress in colonialism's system of "natural" differentiations and to show that in the process of producing meaning, these dualisms are undermined and repositioned as interdependent, conjunct, intimate; to decentre the native as a fixed, unified object of colonialist knowledge through disclosing how colonialism's contradictory mode of address constitutes an ambivalently positioned colonial subject.<sup>1036</sup>

La naturaleza especial de los experimentos realizados con la preconcebida incongruencia de los factores de absorción colonial, ahoga la lógica de razonamiento y crea una cierta lógica artificial, evocando el sentido del fatalismo.<sup>1037</sup>

---

<sup>1035</sup> SAID, Edward, *Humanism and democratic criticism*, op. cit., p. 53.

<sup>1036</sup> PARRY, Benita, *A materialist critique*, London, Routledge, 2004, p. 14.

<sup>1037</sup> ¿Dónde está pues la política de identidad exclusiva?: "[...] Tengo la firme convicción de que la política de la identidad exclusiva no es natural ni innata a la persona, sino que viene impuesta desde fuera, o desde dentro, de forma más o menos sutil o prepotente". GURPEGUI, José Antonio, en EGUÍLUZ, Federico, IBARRARAN, Amaia, LÓPEZ LIQUETE, María Felisa, RÍO, David, Aztlán. Ensayos sobre literatura chicana, Guipúzcoa, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 2004, p. 105.

La protesta merece la pena, porque los prejuicios del orden son gravemente peligrosos en cuestiones de la concepción del propio pasado, sino se percibe con exactitud la diferencia que media entre preservar lo genuino a través de la propia solemnidad y destruir todo aquello que no da crédito a las diferentes glorias nacionales.<sup>1038</sup>

### 3. 4. Nuevos espacios de autoexamen del individuo.

Conviene señalar el espacio y el tiempo como las dos estructuras necesarias (es decir, no convencionales) que encuadran la apercepción del individuo.<sup>1039</sup> El espacio puede poseer su grado maléfico, marca un pensamiento racional que deja intactas las preguntas que envuelven la vida de los individuos o la de uno en particular. Supedita los valores del alma y de la cultura.<sup>1040</sup>

Podemos también hablar de “espacios” en plural a fin de superar esta categoría maligna o cuando menos incómoda. No parece que su función sea la de delimitar y, es ahí en donde la literatura nutre la categoría de espacio de enlaces y paralelismos tranquilizadores. Existe una delimitación positiva del espacio, aquella que abriga las ideas, la situación de éstas, fuera o dentro de lugar, poniendo énfasis en los lugares productores del saber.<sup>1041</sup>

Ese conocimiento propio y subjetivo, que acaba marcando las pautas del destino. La manifestación de esta subjetividad, surge en un espacio con carácter representativo, y se inscribe en un nexo simbólico.<sup>1042</sup> La construcción de lugares, institucionales o no, responde no solamente a la llamada del sujeto en la configuración

---

<sup>1038</sup> GOMBROWIZ, Witold, *Journal Paris Berlin*, Paris, Christian Bourgois, 1968, p. 129.

<sup>1039</sup> ERTTEL, Rachel, *Le roman juif américain. Une écriture minoritaire*, Paris, Payot, 1980, p. 134.

<sup>1040</sup> LLOYD, David, *Nationalism and Minor literature. James Clarence Mangan and the emergence of Irish cultural nationalism*, Los Angeles, University of California Press, 2001, p. 79.

<sup>1041</sup> El narrador tendrá licencia para manipular: “[...] Devemos considerar que são eles o ponto onde se podem concentrar, e cruzar, manifestações, significações e potencialidades que ao poeta cumpre examinar e manifestar da forma mais coerente”, MARGARIDO, Alfredo, *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*, Lisboa, A regra do jogo, 1980, p. 496.

<sup>1042</sup> MATVEJEVITCH, Predrag, *Epistolaire de l’autre Europe*, op. cit., p. 325.



del discurso que representa, sino también al deseo de deconstrucción de espacios autoritarios de enunciación.<sup>1043</sup>

Sea geográfico o histórico, el “encierro” considerado como un espacio cerrado y controlado, por aquellos que viven en él, no representa necesariamente una visión negativa (Chiellino, 2001). Y es que, puede ayudar a preservar al mismo tiempo los valores fundamentales de un grupo social que se reconoce en este espacio, dándole su propia coherencia.<sup>1044</sup>

De todos modos, ignorar los otros espacios cercanos y los movimientos que les dan vida, conducirá a este grupo a una especie de exilio interior. De alguna manera ayudan a forjar el destino de sus habitantes.<sup>1045</sup>

En este cuadro, se puede decir que las similitudes entre literatura y realidad intercultural, las circunstancias y actores, no pueden ser simple coincidencia. Es necesario admitir que las representaciones del espacio, bien del discurso o del mundo representado, están provocadas por la propia acción del relato, que no deja de ser la vida misma, la necesidad cotidiana de la que no se puede prescindir.<sup>1046</sup>

El mundo del narrador es cerrado, igual que el representado por el discurso. Se trata de un mundo geográficamente delimitado, por la extensión del relato, por el uso verbal, por el hambre adjetival, tiene sus propias preocupaciones lingüísticas, como la comunidad.<sup>1047</sup> Y es en este punto y lugar, en donde el espacio pasa a funcionar como

---

<sup>1043</sup> Espacios identitarios en una línea: « Si le mode de vie est identite de la pratique (ou de l'ensemble de pratiques) chez une pluralite d'individus, le style de vie correspond a l'identite de l'individu (ou d'un nombre tres restreint d'individus) par la pluralite et l'originalite combinee de ses (leurs) pratiques ». JUAN S., *Sociologie des genres de vie. Morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris, PUF, Coll. « Le Sociologue », 1991, p. 23.

<sup>1044</sup> Pues: « Il y a autant de manieres d'habiter que d'individus. » SEGAUD, M., *Anthropologie de L'espace. Habiter, Fonder, Distribuer, Transformer*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 65.

<sup>1045</sup> GIROUD M., *Résister en habitant?. Renouvellement urbain et continuités populaires en centre ancien (Berriat Saint-Bruno à Grenoble et Alcântara à Lisbonne)*, Thèse de doctorat en géographie, Poitiers, Université de Poitiers, 2007, p. 58.

<sup>1046</sup> En esta tensión permanente: « [...] L'histoire venait à occuper un lieu intermédiaire, comparable à celui d'une salle d'attente ou d'une « antichambre » (anteroom), d'où l'on peut jeter « un regard provisoire sur les avant-dernières choses ». TRAVERSO, Enzo, Siegfried Kracauer. *Itinéraire d'un intellectuel nomade*, op. cit., p. 179.

<sup>1047</sup> JUAN S., *Sociologie des genres de vie. Morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, op. cit., p. 23.

portador de conciencia y también por que no, de virtudes morales, en tanto que se personifica en hombre o mujer.<sup>1048</sup>

El mismo espacio que ayuda a crear una determinada civilización, con su arte, su literatura, el folklore, y las aspiraciones más profundas de un pueblo. A través de los barrios, los ghettos, los callejones, los individuos buscan su silencio y su propio conocimiento, unas veces a través de palabras inútiles, otras actuando como descubridores de nuevos sueños, deseosos de un círculo espacial que les escuche, que los aleje de su isla solitaria.<sup>1049</sup>

En un espacio tan pequeño no se puede ver ni pensar con claridad, no se puede ordenar o atender de la manera adecuada. La sutileza del detalle, expresa con mucha precisión los peligros de la antisociabilidad, de la insularidad solitaria, de la conciencia empobrecida que los mayores y mejores espacios rectifican.<sup>1050</sup>

El espacio se presenta aquí “auto examen” del individuo que se siente turbado ante las perplejidades de su redescubierta soledad.<sup>1051</sup> Un ser rodeado de desconcertantes sombras, que ante la inequívoca tentación negativa de la despersonalización,<sup>1052</sup> busca un “charco espacial” que le sirva de contrapartida a la hora de encauzar su verosimilitud psicológica.<sup>1053</sup>

La decisión del individuo utópico de imaginar realidades sociales<sup>1054</sup>, basadas en principios radicalmente diferentes a los de su tiempo, situándolos en contextos del

---

<sup>1048</sup> BOUTANG, Pierre, Willian Blake manichéen et visionnaire, Paris, La différence, 1990, p. 95.

<sup>1049</sup> TAYLOR, R. B., GOTTFREDSON, S.D. y BROWER, S., “Attachment to place: discriminant validity, and impacts of disorder and diversity” American Journal of Community Psychology, 13 (5), pp. 525-542.

<sup>1050</sup> SAID, Edward, Cultura e imperialismo, trad. Nora Catelli, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 153.

<sup>1051</sup> WESTPHAL, Bertrand, La géocritique. Réel, fiction, espace, Paris, de Minuit, 2007, p. 234.

<sup>1052</sup> TRAVERSO, Enzo, Siegfried Kracauer. Itinéraire d’un intellectuel nomade, op. cit., p. 54.

<sup>1053</sup> Con otras palabras: “Yet there is no use in pretending that all we know about time and space, or rather history and geography, is more than anything else imaginative”, SAID, Edward W., Orientalism, op. cit., p. 55.

<sup>1054</sup> Nos referimos a intentos de culturas aisladas: “Les cultures isolées sont vouées à disparaître, je ne connais aucune culture isolée qui ait survécu. Toutes les cultures européennes sont le fruit de métissages, de rencontres. Quant aux cultures de Nouveau Monde, plus encore, a fortiori ». FUENTES, Carlos, Territoires du temps. Une anthologie d’entretiens, traduit par Céline Zins, Paris, Gallimard, 2005, p. 331.

todo alejados (tanto en sentido geográfico como en sentido cronológico), revela una conciencia que le libra de ser tachado de iluso o ingenuo.<sup>1055</sup>

Es decir, reconoce la inviabilidad de su propio proyecto y por eso se distancia de él trasladándolo a un contexto imaginario; sin embargo, el utópico no renuncia a proponer al mismo tiempo y con firmeza sus propios ideales,<sup>1056</sup> fundamentándolos en unas bases racionales que son posibles precisamente gracias a la renuncia a todo compromiso con el peso inamovible de las cosas, con la fuerza de lo existente y de la costumbre.<sup>1057</sup>

#### 3.4.1. Los sentimientos defensivos hacia los otros.

Los sucesos negativos provenientes del ser capaz de prescindir del otro, como una figura de enfermiza neurosis, provienen de figuraciones simbólicas, de imágenes de gozosa obstinación de un triunfo arrancado al futuro de la mejoría desconocida, hipotética y fácilmente imitable; y es que:

Todas las culturas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas.<sup>1058</sup>

Si desde el principio reconocemos la existencia de historias masivamente entrecruzadas y complejas pero no por eso menos superpuestas e interconectadas (de mujeres, de occidentales, de blancos, de estados nacionales y de culturas) no existiría una razón particular para conferir a cada una de ellas un estatuto ideal y esencialmente separado. No obstante, queremos preservar lo que es único en cada una de ellas si al

---

<sup>1055</sup> Algunos lo llamarían un trabajo utópico: «[...] Mais le travail de l'utopie n'est pas seulement dans la figure du double, dans la représentation en forme de simulacre qui laisse apercevoir comment une réalité, une ville, une société, peut être autre qu'elle-même et comporter nécessairement un envers, qui est son identité retournée. Le travail de l'utopie est aussi dans sa ruine, dans sa déconstruction », MARIN, Louis, *Utopiques. Jeux d'espaces*, Paris, Du minuit, 1973, p. 293.

<sup>1056</sup> Ideales apoyados en valores: «S'il est vrai qu'en histoire, du moins, les valeurs, qu'elles soient celles de la nation ou de l'humanité, ne survivent pas sans qu'on ait combattu pour elles, le combat (ni la force) ne suffit pas à les justifier». CAMUS, Albert, *Chroniques algériennes (1939-1958)*, op. cit., p. 24.

<sup>1057</sup> ANSELM, Gian Mario, *Mapas de literatura europea y mediterránea*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 397.

<sup>1058</sup> SAID, Edward, *Cultura e imperialismo*, op. cit., p. 31.

tiempo podemos guardar el sentido de la comunidad humana y la lucha real que contribuye a su formación: de esa comunidad todas son parte.<sup>1059</sup>

La literatura concebida como una orientación particular de la historia de la cultura y del pensamiento filosófico y social, es capaz de rastrear estructuras objetivas en los textos,<sup>1060</sup> ajenas a determinismos psíquicos y biográficos de sus creadores, al tiempo que es capaz de hacer creer que las palabras conforman un sistema de pensamiento social e histórico, en un sentimiento que supera los sentimientos defensivos hacia los otros.<sup>1061</sup>

Así, oponerse a la irracionalidad y el extremismo, significa también apoyar la moderación, la racionalidad y la centralidad ejecutiva de un carácter occidental vagamente definido.<sup>1062</sup> La ironía consiste en que lejos de dotar al carácter occidental de la seguridad y “normalidad” estable y confiada que asociamos con el privilegio y la rectitud, esta dinámica “nos” llena de virtuosa cólera y sentimientos defensivos que hacen que acabemos viendo a los otros como enemigos dispuestos a destruir nuestra civilización y forma de vida.<sup>1063</sup>

¿Estamos realmente autorizados a ello?, ¿se trata de una inclinación propia de lo occidental, o bien, es atribuible a esferas de otros continentes?. ¿Puede manejarse este sentimiento a través de un vaivén de ida y vuelta en donde confluyan mentalidades diferentes? (Said, 2004.).

La identidad de dicho maniquí cultural, representativo de diferentes esferas geográficas, no es solamente la ambigua incertidumbre entre lo auténtico y lo falso, que

---

<sup>1059</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>1060</sup> CARVALHAO BUESCU, Helena, *Littérature comparée et Glocalisation*, en BESSIÈRE, Jean, ANDRÉ, Sylvie, *Multiculturalisme et identité en littérature et en art*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 441-442.

<sup>1061</sup> Y que no deja de ser el lenguaje de los otros: «[...] Le texte ethnologique s'appuie plus sur des énonciations que sur des énoncés. C'est l'hypothèse adoptée par Bakhtine non seulement pour le roman, mais aussi pour le discours que tiennent les sciences humaines : l'autre infiltre l'un en le transperçant, fondant ainsi la notion épistémologique de frontière mobile par laquelle le sujet se trouve toujours pris dans les jeux de langage des autres ». GEFEN, Alexandre, AUDET, René, *Frontières de la fiction*, op. cit., p. 167.

<sup>1062</sup> Un modelo occidental civilizado: “ C'est pour cela aussi que je me permettrai de rappeler à ce propos le modèle dialogique des cultures [...] La culture du sauvage apparaît alors comme une culture, la culture possible et vraisemblable de la culture de civilisé, cela suivant deux sens : la possibilité de la première, construite selon la nécessité de l'ordre poétique, dévalorise ». *Ibid.*, p. 167.

<sup>1063</sup> SAID, Edward, *Cultura e imperialismo*, op. cit., p. 477.

se intercambian los roles. Es, también, una identidad inalcanzable, inasible, precisamente por su pluralidad (Sieglin, 2008; Canclini, 2004).

La multiplicidad supranacional de la Mitteleuropa (conflictual y al mismo tiempo armoniosa) refleja una de las grandes cunas de las cuáles nace el individuo contemporáneo, múltiple, disperso y sin embargo nostálgico siempre de la unidad.<sup>1064</sup>

Se trata de algo así como un enfoque técnico en el cuál se demuestra un “desvío común.”<sup>1065</sup> Se producen una serie de distorsiones, exigido por unos especiales actos de comunicación, que están regidos por un automatismo que la norma literaria, y la social, pretenden quebrar.<sup>1066</sup>

De una manera muy sintética, la literatura determina perspectivas específicas sobre la realidad, alejada así de los valores prácticos de la comunicación lingüística (reminiscencias del formalismo ruso). Se trata de una realidad en donde la coexistencia desorganizada de elementos heterogéneos e inauténticos, es la expresión veraz y acabada de la inautenticidad de toda la vida moderna.

### 3.5. Reciclaje intercultural de los valores y sus aproximaciones.

Incluso partiendo de definiciones más o menos compartidas sobre el término de cultura, la dificultad radica en poder utilizar instrumentos que, por un lado, permitan verificar que los conceptos tiene el mismo significado para quienes los utilizan y, por otro lado, en comprender el grado de homogeneidad dentro de las culturas que son objeto de estudio.<sup>1067</sup>

---

<sup>1064</sup> CANETTI, Elias, Custodio de la metamorfosis, Barcelona, Muchnik editores, 1985, p. 45.

<sup>1065</sup> Se trata aquí de: « Mettre au pas les « mauvais sujets » ; voire de les écarter ou de les « exclure ». Du coup, les difficultés surgissent ; et des constatations, des réserves, des louanges ou des protestations s'élevèrent ; discordantes au besoin ; jouant du pour ou du contre, selon les bien-pensants ou le mal-pensants (moins nombreux qu'on pourrait le croire) », GOULET, Alain, Le Stéréotype, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1994, p. 37.

<sup>1066</sup> JOUVE, Vincent, Poétique des valeurs, op. cit., p. 127.

<sup>1067</sup> GARCÍA-MIRA, R. y REAL-DEUS, E., “Valores, actitudes y creencias: Hacia un modelo predictivo del ambientalismo,” Medio Ambiente y Comportamiento Humano, 2001, 2 (1), pp. 21-43.

### 3.5.1. Valoraciones personales y sociales.

Los valores, entendidos desde una dimensión no personal, es decir, cuando la cultura es la unidad de estudio y no lo son los individuos, pueden ser comprendidos como las tendencias de los miembros de una sociedad para juzgar qué es bueno o malo, qué es lo que debe hacerse y lo que no deber hacerse, qué es racional o irracional o qué puede ser considerado como natural o no<sup>1068</sup> (valores expresados con “contundencia” por los autores del *corpus* a lo largo del capítulo II).

Ahora bien, esto no significa que los valores personales y los culturales no estén relacionados conceptualmente, más bien todo lo contrario. Su estudio, desde una perspectiva funcionalista, intenta abordar la conexión entre los valores, la cultura, los sujetos y los contextos y situaciones sociales en los que nos ubicamos.<sup>1069</sup> Nos encontramos pues con la inminente importancia de la descripción de las actitudes y, su aportación histórica al estudio sociológico de los valores.<sup>1070</sup>

Las actitudes conectan con la estructura social por medio de los valores, entendiendo por valores sociales cualquier dato que tenga un contenido empírico accesible a los miembros de un grupo social y un significado con respecto al cual se sea o se pueda ser objeto de actitud.<sup>1071</sup>

Los fenómenos que podemos denominar como conscientes, correspondientes al mundo físico, se pueden introducir en la psicología social sólo si se puede mostrar que

---

<sup>1068</sup> HYLLAND ERIKSEN, Thomas, “The nation as a human being – a metaphor in a mid-life crisis?”, en FOG OLWIG, Karen, HASTRUP, Kirsten, *Siting Culture. The shifting anthropological object*, op. cit., p. 111.

<sup>1069</sup> Todo junto, puede ofrecer una inquietante extraneza: “[...] Aussi paradoxalement, la représentation du connu, du banal, du quotidien convient-elle mieux que celle de l’insolite pour produire l’effet d’inquiétante étrangeté”. MEMMI, Germaine, *Freud et la création littéraire*, op. cit., p. 106.

<sup>1070</sup> ANSTETT, Elisabeth, ROUGET-GARMA, Aurélie, (coord.), *Un patrimoine sous influences. Usages politiques, religieux et identitaires de l’image dans le monde slave*, Éditions Petra, Paris, 2009, p. 144.

<sup>1071</sup> Un significado que conduzca a: “[...] Par les récits légendaires à modeler sa vie sur autrui, égaré par une symbolique qu’il ne comprend pas comme telle, et transposant les métaphores du langage dans le domaine des réalités”. MILNER, Max, *Littérature et pathologie*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1989, p. 136.

no son puramente naturales, independientes de las condiciones sociales, sino son, en cierta medida, culturales, están influidos por los valores sociales.<sup>1072</sup>

La psicología social puede pretender ser la ciencia de la conciencia manifestada en la cultura. Su función es ser útil a todas las ciencias que se ocupan de diferentes esferas de los valores sociales.

Retomamos el concepto donde un valor es entendido como una concepción explícita o implícita distintiva de un individuo o característica de un grupo, sobre lo deseable que influye en la selección de las formas, medio y fines existentes de acción. De esta forma, el sentido del valor cambia, dando lugar a que éstos sean entendidos como incitadores del comportamiento de los individuos,<sup>1073</sup> asumidos interiormente por los mismos, y estando además jerárquicamente establecidos.

Los valores, junto con las normas, forman parte de la estructura del individuo, siendo adquiridos a lo largo de los procesos de socialización; así, cuando los individuos actúan de acuerdo a sus normas y a sus valores, en realidad lo que están haciendo es responder a las exigencias externas inculcadas anteriormente por el orden social.<sup>1074</sup>

Este concepto, con el paso del tiempo se ha vuelto cada vez más abstracto, los valores controlaban las normas y éstas a su vez el comportamiento, el control cultural en definitiva. Se trata de poder establecer dimensiones comunes de investigación y diferenciación, que permitan comparar sociedades diferentes en términos de criterios comunes y comprensibles además, en las diferentes sociedades.<sup>1075</sup>

---

<sup>1072</sup> WILLEMART, Philippe, *Au de-là de la psychanalyse: les arts et la littérature*, L'Harmattan, Paris, 1998 pp. 17-19.

<sup>1073</sup> Comportamiento que indica el conocimiento inicial del otro: "Connaître autrui, c'est donc s'aventurer en une terre inconnue, en un lieu mental sans points de comparaison ni de repère, et qui ne saurait être connu que par une assimilation graduelle de l'esprit à une pensée qui, à première vue, semble présenter une alterité radicale". POULET, Georges, *La conscience critique*, Paris, José Cortí, 1998, p. 30.

<sup>1074</sup> Un orden social que tiene sus propias sorpresas: "Non parce que nous aurions eu peur de nous compromettre en acceptant qu'ils fussent des nôtres, mais plutôt parce que leurs efforts en ce sens avaient quelque chose de ridiculement présomptueux [...] C'était encore pire quand ils essayaient de faire partie d'une classe sociale dont les caractéristiques étaient étrangères aux nôtres de toute façon", VON REZZORI, Gregor, *Mémoires d'un antisémite*, traduit par Jan Dusay, Paris, De L'olivier, 2003, p. 144.

<sup>1075</sup> SCHWARTZ, S. H., "Values hierarchies across cultures. Talking a similarities perspective," *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2001, 32 (3), pp. 268-290.

Es en ese punto, cuando se hace necesario establecer la diferencia entre un nivel de análisis individual y uno cultural, es decir: ¿cuándo debemos responder una pregunta psicosocial a un nivel individual o cultural?. No debemos mezclar o confundir los diferentes niveles de análisis con los que se esté trabajando.

La estructura de las culturas nacionales difiere de la estructura de las personalidades individuales. las culturas se forman por la interacción de personalidades diferentes, tanto conflictivas como complementarias y que forman un todo, que es más que la suma de sus partes.<sup>1076</sup> La cultura de un país o de cualquier otra categoría de personas, no es una combinación de propiedades del ciudadano promedio.

Abordamos la revisión de los valores desde dos puntos de vista complementarios,<sup>1077</sup> por un lado, una perspectiva que pone su interés en su relación con variables de tipo social, político y/o económico (se intenta determinar en qué medida esas variables son las que establecen un perfil de valores). En el otro lado se sitúan aquellas teorías que, de forma contraria, analizan el impacto que éstos tienen sobre las actitudes<sup>1078</sup> y los comportamientos de los sujetos y de los grupos (Cros, 2003).

La psicología social, centra su análisis en estudiar la interacción entre la cultura, los grupos y el sujeto.<sup>1079</sup> Es en este eje en el que nosotros ubicamos esta búsqueda, en el estudio de los valores a nivel intercultural. Requiere confianza presentarlos como aquellos que guían la vida del individuo y, conectan la ideología de una sociedad. Un

---

<sup>1076</sup> RICHTER, David H., *Falling into theory. Conflicting views on reading literature*, Boston, Bedford/St. Martin's, 2000, pp. 18, 180.

<sup>1077</sup> En el horizonte de una literatura muy específica: «[...] C'était une littérature contre ; ce n'était presque jamais une littérature pour certaines valeurs, et ça risquait donc aussi de devenir peut-être négatif ». GUIGNERY, Vanessa, GALLIX, François, *Pre-and post – publication itineraries of the contemporary novel in English*, Paris, Publibook, Lettres & Langues, 2007, p. 258.

<sup>1078</sup> WILLEMART, Philippe, *Au-delà de la psychanalyse: les arts et la littérature*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 14, 107.

<sup>1079</sup> Así la consciencia individual será siempre: « déformée par la simple présence de l'autre. Quiconque prétend échapper à l'emprise du social se trouve aussitôt pris dans l'engrenage d'un drame nouveau pour l'homme: la découverte que la personne authentique n'existe pas ». PROGUDIS, Lakis, *Un écrivain malgré la critique*, Paris, Gallimard, 1989, p. 29.



valor es social cuando, además, es compartido por un número amplio de personas dentro de una sociedad.<sup>1080</sup>

Se presentan como significaciones que hacen posible una ordenación del sentir (sentimientos, emociones, afectos) y una orientación o guía del actuar (acción). Indudablemente, existe la posibilidad de acercarse a su estudio concreto, desde una perspectiva individual, es decir, desde el punto de vista de los sujetos,<sup>1081</sup> o bien, desde una perspectiva cultural (desde las sociedades).<sup>1082</sup>

Del mismo modo, podemos establecer otras dos formas de concretizar su acercamiento dentro de la psicología social: de un lado, considerándolos como el resultado de la influencia de aspectos o variables de tipo social, económico o político; y en el otro lado, analizándolos como variables independientes, que pueden dar explicación a las acciones de los sujetos o de las sociedades.<sup>1083</sup>

En esta vertiente los consideramos como creencias jerarquizadas muy generales sobre estilos de vida y formas de existencia, que están por encima de las situaciones y que los individuos expresan por medio de prioridades. Son también, el componente central de la personalidad, más allá de lo que podrían serlo las actitudes y los comportamientos.<sup>1084</sup>

Entender los valores como metas deseables implica que éstos se adquieren, tanto por la socialización de los individuos, como por su experiencia personal que actúan como criterios para justificar las acciones, pudiendo motivar ellos las acciones

---

<sup>1080</sup> Ya que: «La vision du monde n'existe pas dans la réalité empirique. Ce n'est que la cohérence de la grande oeuvre philosophique ou littéraire qui l'engendre, à partir d'une idéologie relativement incohérente d'un groupe social, dont la problématique trouve dans l'oeuvre une expression particulièrement homogène ». ZIMA, Pierre V., Pour une sociologie du texte littéraire, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 261.

<sup>1081</sup> POULET, Georges, La conscience critique, op. cit., p. 105.

<sup>1082</sup> PAVESE, Cesare, Littérature et société. Le mythe, trad. par Gilles de Van, Paris, 1999, p. 22.

<sup>1083</sup> ROS, M., "Los valores culturales y el desarrollo socioeconómico: una comparación entre teorías culturales," Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 2002, 99, pp. 9-33.

<sup>1084</sup> Poder reconocer e identificar tipos de valores concretos sirve para establecer ventajas a nivel práctico, teórico y metodológico. Partiendo de ese objetivo, definimos los valores como metas deseables y transituacionales, que varían en importancia, que sirven como principios en la vida de una persona o de otra entidad social. FORNET-BETANCOURT, R., Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo, op. cit., 2007.

(implican intensidad emocional por parte del sujeto), y sirven además a los intereses de alguna entidad social.<sup>1085</sup>

No conviene olvidar otra diferenciación interesante, que no es otra que por el tipo de meta motivacional que expresan y, a su vez, esa expresión de metas se corresponde con la respuesta a tres condiciones básicas de los individuos (Ros, 2002). Esto es, responder a las necesidades de las personas como seres biológicos, a las necesidades de la interacción social coordinada y, por último, dar respuesta a los requisitos básicos para un correcto funcionamiento y supervivencia de los grupos (Panikkar, 2006).

Los valores, siendo centrales y abstractos, se encuentran más distantes de las manifestaciones del comportamiento en sus interacciones con el entorno. El sistema de valores puede ser tratado como un todo integrado en su relación con el comportamiento. La idea de una estructura circular, que representa un continuo de motivaciones relacionadas, y distintas unas de las otras, posibilita una mejor comprensión de los diversos aspectos que se encuentran en la base del comportamiento intercultural.

### 3.5.2. La teoría de los valores culturales.

Las diferencias culturales, por su parte, influyen en diferentes áreas y aspectos de una sociedad como, por ejemplo, en el proceso de toma de decisiones, en la sensibilidad a los problemas éticos,<sup>1086</sup> (recordemos las manifestaciones de Claudio Magris haciendo referencia a diferentes países a lo largo del transcurrir danubiano en el capítulo II, de forma pertinente en: “Éclaircir les descriptions géographiques, identitaires et linguistiques dans Danubio”).

Las diferencias que se presentan en la forma de pensar, actuar y reaccionar frente a diversas situaciones entre los distintos países, tiene un gran impacto sobre

---

<sup>1085</sup> VON REZZORI, Gregor, *Sur mes traces*, traduit par Pierre Deshusses, Paris, Du Rocher, 2004, p. 28.

<sup>1086</sup> SWAIDAN, Z. y HAYES, L., “Hofstede Theory and Cross Cultural Ethics Conceptualization, Review, and Research Agenda, *Journal of American Academy of Business*, 2005, 2, pp. 10-15.

todas las áreas de las Ciencias Sociales.<sup>1087</sup> Debido a esto, adquiere gran importancia el hecho de poder estudiar y medir las diferencias entre las culturas. Los valores culturales pueden ser idiosincráticos y particulares (Panikkar, 2006: 95).

Las aportaciones sobre individualismo y colectivismo se vinculan con la noción de cultura subjetiva, surgidas al realizar investigaciones en diferentes culturas, centrándose en la relación de las actitudes, las normas, los roles y los valores con la conducta.<sup>1088</sup>

En la dimensión individualista, los sujetos se encuentran motivados por sus propias preferencias, necesidades, y priorizando sus propias metas. En cambio, en la dimensión colectivista, las personas están motivadas por las normas del grupo al que pertenecen, estando las metas del mismo grupo por encima de las del individuo.<sup>1089</sup>

Observamos cuatro ejes (dimensiones) culturales básicos: distancia de poder (grado en el que los miembros menos poderosos de la sociedad aceptan que el poder se distribuya desigualmente); evitación de la incertidumbre (grado en el que una sociedad intenta controlar lo incontrolable); individualismo vs. colectivismo (grado en el que los miembros de una sociedad se ocupan más o menos de sí mismos o de los grupos a los que pertenecen); y masculinidad vs. feminidad (distinta distribución de los roles emocionales entre los sexos). Cada país queda definido por su posición específica respecto a estos ejes o dimensiones culturales.<sup>1090</sup>

Por lo tanto, con el objetivo de analizar posibles cambios en las distancias culturales entre países, estas cuatro dimensiones identificadas previamente, coinciden con las cuatro cuestiones básicas a resolver que identificamos pues para cada sociedad, esto es: la desigualdad social, incluyendo la relación con autoridad, la relación entre el

---

<sup>1087</sup> ORPHANIDOU-FRÉRIS, Maria, Vassilis Alexakis et l'écriture apatride, en BESSIÈRE, Jean, ANDRÉ, Sylvie, Multiculturalisme et identité en littérature et en art, op. cit., p. 218.

<sup>1088</sup> La cultura es la programación colectiva de las mentalidades de las personas en un medio determinado; permite a los miembros de una comunidad, grupo o categoría de personas diferenciarse de otros.

<sup>1089</sup> ROS, M., "Los valores culturales y el desarrollo socioeconómico: una comparación entre teorías culturales," Revista española de Investigaciones Sociológicas, 2002, 99, pp. 9-33.

<sup>1090</sup> GARCÍA, I.; GIULIANI, F. y WIESENFELD, E., "El lugar de la teoría en psicología social comunitaria: comunidad y sentido de comunidad," en MONTERO, M. (coord...), Psicología Social comunitaria, México, Universidad de Guadalajara, pp. 75-102.

individuo y el grupo, los conceptos de masculinidad y feminidad y, por último, la forma de abordar y resolver la incertidumbre y los conflictos; conviene no olvidar que los valores culturales pueden ser idiosincráticos y particulares (Panikkar, 2006: 95).

Estas dimensiones planteadas, especialmente las que corresponden a la distancia jerárquica e individualismo vs. colectivismo, sugieren un grado importante de validez y estabilidad en las investigaciones de tipo transcultural. De las dos dimensiones señaladas, podemos extraer aspectos culturales de carácter universal, que podrían establecer y darnos respuesta a las diferencias existentes entre unas culturas y otras.<sup>1091</sup>

La primera de las cuatro dimensiones mencionadas, la correspondiente a distancia de poder, hace referencia al grado de desigualdad entre los individuos en una sociedad que la población de un país considera como normal o tolerable. No solamente hace referencia a la desigualdad en términos económicos o sociales, sino también en relación al poder, a la aceptación por parte de una sociedad o institución de un poder desigual ejercido y mantenido por la autoridad organizacional y social (Comín, 1998: 130).

Aquellas culturas que se posicionan en una distancia de poder alta, valoran aspectos como el respeto a la autoridad y a quienes la representan, a las normas y a la jerarquía, la obediencia y la conformidad.<sup>1092</sup>

En estas sociedades se mantiene una separación entre quienes ostentan autoridad, poder y estatus, frente a quienes no lo tienen. Se trata de sociedades donde el poder y la distancia jerárquica se enfatiza en todos los aspectos: familia, instituciones, organizaciones, entre otros<sup>1093</sup>. La dimensión de distancia de poder no presenta mayor discusión en cuanto a su definición y aplicación (Comín, 1998: 134).

---

<sup>1091</sup> PASCALE, Casanova, *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1997, p. 313.

<sup>1092</sup> Es un curioso fenómeno que: “[...] Most culturalist explanations are given by people who want to dissimulate the question of ideology, who want to dissimulate that not everybody is the “custodian of culture”. GAYATRI, Spivak, *The post-colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, New York, Sarah Harasym ed., 1990, p. 123.

<sup>1093</sup> Las dos sociedades o comunidades planteadas por José Saramago en sus obras, plantean claramente esta separación. El conocimiento de los jeroglíficos de habitabilidad, inducen al autor portugués a

La segunda de las dimensiones mencionadas, la de evitación de la incertidumbre, aborda el grado en el que los individuos de una sociedad prefieren situaciones estructuradas frente a aquellas que no lo están. Es decir, valorar el tener en la sociedad en la que se vive normas y reglas específicas, claras y delimitadas, frente a no tenerlas y dar espacio y cabida a la improvisación e incertidumbre normativa.<sup>1094</sup>

Sociedades donde la evitación de la incertidumbre sea un punto importante mostrarán una clara necesidad de tener y hacer uso de normas claras y precisas. En cambio, en sociedades donde la evitación de la incertidumbre no es alta, lo desconocido se vive y percibe con curiosidad y no con miedo.<sup>1095</sup>

Esto lleva a establecer que en sociedades altas en esta dimensión la necesidad de control llevará a las personas a tolerar peor situaciones de incertidumbre y nuevas, por lo que demandarán y buscarán información estereotipada que les proporcione seguridad y conocimiento ante lo nuevo. En cambio, en sociedades que admitan y gestionen mejor la incertidumbre, la información ante lo nuevo y desconocido será gestionada y procesada de manera individual y específica.<sup>1096</sup>

La tercera de las dimensiones, la correspondiente al individualismo vs. colectivismo, muestra el grado en el que las personas de una sociedad sienten y entienden que dependen y deben ser cuidados, bien por los miembros de esa misma sociedad, o bien por ellos mismos. Se trata del grado en el que los individuos de una sociedad deciden actuar como miembros de un grupo o priorizar la dimensión más individual y menos la colectiva (Comín, 1998: 133).

Pero a este significado de la dimensión se puede sumar otro enfoque: definir individualismo-colectivismo como una variable unidimensional, donde en un extremo de la dimensión se encuentra el individualismo y en el otro el colectivismo, pero dentro de una misma dimensión.

---

preconizar una narrativa “ideogramática” en la que cualquier concepto, hasta el más abstracto, se transmite mediante una combinación de imágenes concretas (comentario mío).

<sup>1094</sup> KRISTEVA, Julia, *Penser la liberté en temps de détresse. Thinking about liberty in dark times*, op. cit., p. 69.

<sup>1095</sup> STAFFORD, Fiona J., *The last of the race*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 116, 135.

<sup>1096</sup> WESTPHAL, Bertrand, *La géocritique. Réel, fiction, espace*, éd. de minuit, Paris, 2007.

Sin embargo, en un nivel individual, el individualismo-colectivismo puede ser un constructo multidimensional, es decir, que se puede entender por separado. Eso querría decir que un alto colectivismo no implica un bajo individualismo, ni que un alto individualismo implica un bajo colectivismo, por lo que pueden existir personas que actúen tanto de forma colectivista como individualista, dependiendo de la situación en la que se encuentren en cada caso (Fornet-Betancourt, 2007).

Las culturas colectivistas muestran un alto grado de comportamiento e interés grupal para promover su existencia, manteniéndose emocionalmente más ligados a sus grupos. Estos grupos se caracterizan generalmente por la similitud que existe entre sus miembros familias, amigos, partidos políticos, clases sociales o, de grupos religiosos. Cuando las necesidades individuales y las del grupo están en conflicto, se espera que el individuo deje sus necesidades individuales a favor de las necesidades del grupo.<sup>1097</sup>

Podríamos establecer, por tanto, que esta dimensión, sitúa el individualismo como un conjunto de creencias y valores, así como prácticas culturales individuales que son priorizados por encima de los grupales o colectivos. En el otro lado se ubica la dimensión colectiva, que vincula las personas a los intereses grupales por encima de los del individuo.<sup>1098</sup>

En cambio, en culturas colectivistas, es característico la cooperación entre las personas y los grupos y la preocupación por las consecuencias de las decisiones y actuaciones propias, más allá de los círculos más cercanos. En este último tipo de culturas se valoran aspectos como la tradición, la norma y el sentido del deber.<sup>1099</sup>

Ahora bien, esta dimensión doble no se debe entender como una explicación cultural excluyente, donde una dimensión exista en una cultura, eliminando a la otra dentro de la misma sociedad. Puede darse la situación de que los miembros de culturas colectivistas actúen en determinadas situaciones de forma individualista; de ahí la

---

<sup>1097</sup> JALABERT G., *Système urbain et gestion de l'espace*, Toulouse, PUM, 1989, pp. 5-15.

<sup>1098</sup> MEMMI, Germaine, *Freud et la création littéraire*, op. cit., 1996.

<sup>1099</sup> MAIGRON, Maryline, Alberto Moravia écrivain voyageur, Chambéry, Université de Savoie, 2005, p. 228.

importancia de comprender y especificar el escenario dónde se lleven a cabo las interacciones.<sup>1100</sup>

La cuarta dimensión, masculinidad vs. feminidad, muestra la diferencia entre culturas con un mayor grado de asertividad, dominación y materialismo, frente a culturas más preocupadas por los individuos y los aspectos vinculados a los sentimientos y las emociones.<sup>1101</sup>

Esta dimensión hace referencia a la dualidad existente entre sexos, lo que supone que diferentes culturas hacen frente a las situaciones con respuestas “propias” de un rol femenino o masculino<sup>1102</sup> (particularmente enriquecedora ha resultado la manifestación como personaje femenino, de a mulher do médico<sup>1103</sup>, en las dos obras de José Saramago).

### 3.5.3. Valoraciones de alto nivel aleccionador.

Determinadas sociedades tienden a ser caracterizadas de acuerdo a los atributos culturales, relativamente duraderos, y que en algunas ocasiones tienen consecuencias políticas y económicas importantes.<sup>1104</sup> Esas diferencias culturales existentes no establecen únicamente divergencias democráticas, sino también desigualdades en el desarrollo social.<sup>1105</sup>

Intuímos pues, la validez de dos conceptos de valores: valores materialistas vs. valores postmaterialistas, relacionados ambos con los aspectos socioeconómicos. Podemos resumir que los valores materialistas hacen referencia a sociedades donde ha

---

<sup>1100</sup> GONZÁLEZ, J. L., “Psicología social y el entramado cultural: un camino hacia nuevas perspectivas y desarrollos,” *Boletín de Psicología*, 2003, 77, pp. 7-18.

<sup>1101</sup> HAVARD, Anne-Marie, « Le Grand Jeu, entre illusio et lucidité », *CONTEXTES* [En ligne] , n°9 | septembre 2011. URL : <http://contextes.revues.org/index4844.html>

<sup>1102</sup> Las experiencias del mundo: «[...] Les expériences masculine et féminine permettent de rendre compte de la totalité de l'existence. Au point de vue masculin ou féminin traditionnel se substitue un point de vue, incomparablement plus riche, masculin et féminin », CARTER, Ronald, MCRAE, John, *The Penguin guide to literature in english. Britain and Ireland*, London, Penguin English Guides, 2001, p. 202.

<sup>1103</sup> Recordar que este personaje “salta” de una obra a otra, convirtiéndose en un eslabón de unión y contraste de las dos obras saramaguianas.

<sup>1104</sup> FARIAS, N., “Cambios en las distancias culturales entre países: un análisis a las dimensiones culturales de Hofstede,” *Opción*, 2007, 23, (52), pp. 85-103.

<sup>1105</sup> HUTCHEON, L., *Splitting Images*, op. cit., p. 70.

predominado la inseguridad y la escasez económica, por lo que el orden, el poder militar y económico, la seguridad y la estabilidad serán necesidades fuertemente valoradas (Comín, 1998: 138).

Por su parte, los valores postmaterialistas están ligados a sociedades donde la seguridad, el desarrollo económico y social son altos; por lo tanto, las necesidades que se potenciarán serán diferentes, vinculándose al auto-desarrollo, a las relaciones sociales y a la autoestima.<sup>1106</sup>

Junto con la dimensión bipolar de materialismo vs. postmaterialismo existe una segunda dimensión cultural, esto es, modernización vs. postmodernización. Mediante esta segunda dimensión explicamos el paso que se produce de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, es decir, el paso de sociedades representadas por una autoridad religiosa<sup>1107</sup> a sociedades representadas por autoridades estatales.<sup>1108</sup>

En el paso de una cultura moderna a una postmoderna ocurre lo mismo que ya se ha planteado: las sociedades con un mayor auge de los valores materialistas destacan por una escasa confianza interpersonal, intolerancia expresa hacia los grupos externos, un bajo activismo medioambiental, poco apoyo a la igualdad de género (una vez más usamos como ejemplo la comunidad tan particular generada por José Saramago en *Ensaio sobre a cegueira*, me remito particularmente a los puntos “apuntes alegóricos de primer nivel” y, “la teoría política en *Ensaio sobre a cegueira*”, del capítulo II).

En cambio, en aquellas sociedades con valores postmaterialistas predomina un mayor apoyo a movimientos y acciones favorables a la igualdad de las mujeres o grupos minoritarios, así como una defensa expresa del medioambiente y mayor participación en las decisiones de ámbito político (*Ensaio sobre a lucidez*, nos sirve ahora

---

<sup>1106</sup> MARGARIDO, Alfredo, *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*, Lisboa, A regra do jogo, 1980, p. 496.

<sup>1107</sup> Alguien de buena fe religiosa puede pensar: “[...] Pode pensar que o agnosticismo ou o ateísmo é unha limitación do ser humano, pero a ciencia histórica, a metodoloxía biográfica, obríganos a dibuzar o retrato verdadeiro, non o falsificado, dos protagonistas desa biografía”, ALONSO MONTERO, Xesús, Manuel Leiras Pulpeiro. *Obras completas*, Santiago de Compostela, Sálvora, 1983, p. 104.

<sup>1108</sup> MATAMOROS PONCE, Fernando, «Une approche des structurations symboliques», *Socio-anthropologie* [En ligne], N°23-24 | 2009. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index1255.html>



de ejemplo, el punto “sugerencias para una teoría de convivencia intercultural”, del capítulo II, aborda estas cuestiones entre otras).

El desarrollo y crecimiento económico de una sociedad marca el paso de una dimensión a otra, ya que, cuando las necesidades básicas de los individuos son satisfechas, los valores predominantes en el estadio de la modernización dejan de fomentarse para dar paso al siguiente nivel, la postmodernización y a sus valores (Fornet-Betancourt, 2007: 126).

Las sociedades pueden presentar los mismos problemas, lo que varía en cada caso es la respuesta o la forma de hacerles frente.<sup>1109</sup> Identificamos pues, una serie de dimensiones culturales básicas (Panikkar, 2006; Degregori, 2008):

- Universalismo vs. particularismo: las culturas universalistas establecen normas y leyes de tipo universal, generales para todos sus miembros. Por el contrario, las culturas particularistas permiten y fomentan el particularismo en la aplicación de sus normas.<sup>1110</sup>
- Neutral vs. emocional: en aquellas culturas más neutrales, las emociones no tendrán importancia ni serán fomentadas, como ocurre en aquellas sociedades donde la expresión de las emociones es más valorada.
- Específico vs. difuso: en esta dimensión se muestran culturas donde la especificidad y la concreción son características de todos los aspectos que rodean a esa sociedad; por el contrario, culturas difusas permiten márgenes de maniobra muy amplios y variables en todos los terrenos.
- Comunitario vs. individual: en las culturas más comunitarias se fomentará el interés del grupo o comunidad frente a culturas más individuales, donde el sujeto estará por encima del grupo.
- Logro vs. atribución: las culturas que obtienen su reconocimiento o estatus por el logro prestan atención al éxito obtenido por los sujetos. En estas culturas se

---

<sup>1109</sup> HUTCHEON, Linda, *Splitting Images*, op. cit., p. 48.

<sup>1110</sup> GAYATRI, Spivak, *The post-colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, op. cit., pp. 158-159.

valora la igualdad de oportunidades. En cambio, en las culturas donde el éxito de las personas se logra por su adscripción y pertenencia, se valoran más las conexiones y redes sociales que los resultados obtenidos por los individuos.<sup>1111</sup>

- Tiempo secuencial vs. sincrónico: en las culturas sincrónicas, los sujetos son estimulados a realizar varias cosas al mismo tiempo, fomentando las relaciones personales y la iniciativa, mientras que en culturas secuenciales, la finalización de una tarea o proyecto es lo que únicamente marca el comienzo de otra diferente. La planificación y la privacidad caracterizan a estas culturas.
- Tiempo presente, pasado y futuro: en aquellos sistemas culturales donde la tradición tiene un peso muy importante, la orientación temporal se centra en el pasado, por su parte, aquellas culturas que tienen una orientación temporal más ubicada en el presente suelen generar un equilibrio entre lo tradicional y lo que representa el futuro.<sup>1112</sup>

Es importante señalar que una alternativa completamente diferente a los puntos antes presentados, tanto en el planteamiento como en el instrumento son los (valores vs. comportamientos) una cuestión que iremos analizando con posterioridad.<sup>1113</sup>

Esta caracterización puede tener dos consecuencias, por un lado, que se pueden eliminar, al menos potencialmente, la posibilidad de variables situacionales que tienen un impacto fuerte sobre los sujetos;<sup>1114</sup> por otro lado, se abre el argumento de que preguntando a los sujetos sobre valores,<sup>1115</sup> éstos pueden escoger una respuesta más

---

<sup>1111</sup> Una valoración obtenida ya que: « La distance bien connue qui sépare le fait de la nouvelle est trop grande et la relation qui existe entre eux marquée par un nombre beaucoup trop grand de contingences, de hasards et d'accidents divers, l'objectivité factuelle, en matière d'information quotidienne, est probablement un rêve et il ne reste pour finir, en fait d'objectivité, que celle que le traitement littéraire est seul capable de conférer au sujet ». BOUVERESSE, Jacques, *Schmuck ou le triomphe du journalisme*, Paris, Du Seuil, 2001, p. 139.

<sup>1112</sup> BOEHMER, Elleke, *Colonial & Postcolonial literature*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 78.

<sup>1113</sup> SCHWARTZ, S.H., "Are there universal aspects in the structure and contents of human values?," *Journal of Social Issues*, 50 (4), pp. 19-45.

<sup>1114</sup> HUTCHEON, Linda, *Splitting Images*, op. cit., p. 52.

<sup>1115</sup> Aunque este tipo de preguntas puede resultar incomprensible: «[...] Ce qui est totalement « étranger » et « inconnu » demeure toujours quelque chose de transmis à la conscience du sujet. Lorsqu'il pourrait devenir autonome, il est toujours de nouveau compris, par le biais de cette conscience, comme quelque chose d'éloigné de sa certitude : Tout ce qui est incompréhensible, tout ce pour quoi nous percevons un effet sans sa cause, est de préférence ce qui nous emplit de terreur et d'effroi ». BOHRER, Karl Heinz, *Le*

utópica y que no se manifieste o refleje en sus comportamientos reales, en la mayoría de los casos fruto de una experiencia pasajera (Comín, 1998: 128).

Continuando en una línea estructuralista, proponemos un modelo de valores alternativos que postula la existencia de una estructura de valores transculturales estables. El aspecto más importante en esta línea de enfoque, es concebir a los valores como tipos motivacionales, donde cada uno de ellos representa metas y objetivos que son perseguidos por los sujetos (Panikkar, 2006: 100).

Esos valores, a su vez, se agrupan en función del tipo de objetivo que se desea alcanzar. El objetivo de esta teoría es poder comparar valores generalizables y universales entre diferentes países, y cuyo significado y entendimiento fuera el mismo para todos los sujetos.<sup>1116</sup>

Desarrollamos pues, la teoría donde un conjunto de valores puedan ser reconocidos y utilizados por diferentes culturas y por cualquier grupo humano. La importancia no radica en hablar de ellos desde un punto de vista general, sino en distinguirlos, en establecer sus diferencias y el tipo motivacional de meta que desean expresar (Comín, 1998: 143).

Su conceptualización comienza a cobrar su propia importancia, de ahí el establecimiento de cinco rasgos comunes a todas ellas, y por tanto a todos los valores; los valores son creencias, pero creencias muy vinculadas a las emociones, no a un objetivo o a una idea preconcebidas (son constructos motivacionales). Hacen referencia a los objetivos deseables que las personas se esfuerzan por conseguir. Trascienden las acciones y las situaciones concretas (Panikkar, 2006: 94).

Son objetivos abstractos y, es precisamente esa naturaleza abstracta la que los distingue de conceptos como el de norma y el de actitud que, por lo general, se refieren

---

présent absolu. Du temps et du mal comme catégories esthétiques, traduit par Olivier Mannoni, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2000, p. 37.

<sup>1116</sup> Y que les ayude a ser autónomos: "[...] Cette connaissance, parce qu'elle est interdite par les moralistes autoritaires des deux bords politiques, devient le matériau [...] qui regarde les hommes et les femmes comme des êtres libres, cognitifs et essentiellement autonomes, capables d'être les témoins de la souffrance sans avoir besoin d'être indemnisés par les institutions politiques ». BARKER, Howard, Arguments pour un théâtre et d'autres textes sur la politique et la société, op. cit., p. 66.

a acciones, objetos y situaciones específicas. También dirigen la selección o la evaluación de las acciones, la política y los propios acontecimientos que viven las personas. Esto es, sirven como normas o como criterios de actuación.<sup>1117</sup>

Se ordenan por la importancia que tienen unos con respecto de los otros, del mismo modo, las personas los ordenan según el orden de importancia que tengan para ellos. Este rasgo jerárquico de los valores también lo distingue de las normas y de las actitudes.<sup>1118</sup>

En esta línea, la premisa verdaderamente importante, es que representan en formas de metas conscientes las respuestas que todos los individuos y sociedades deben dar a tres requisitos fundamentales: las necesidades de las personas como organismos biológicos, los requisitos de la interacción social coordinada y los requisitos para el correcto funcionamiento y supervivencia de los grupos (Comín, 1998: 137).

Al mismo tiempo, los diferentes contextos culturales en los que se desenvuelven los individuos determinan, precisamente por esa diferenciación y especificidad contextual, el predominio y/o conflicto de unos sobre otros (Esquirol, 2005: 64).

Tradicionalmente, los valores se han considerado el núcleo esencial de una cultura. Esa importancia radica en que por medio de los diferentes procesos de socialización, los sujetos van interiorizando los valores transmitidos en las diferentes culturas en las que se desarrollan, otorgándoles una jerarquía e importancia diferente según el momento y diversas prioridades.<sup>1119</sup>

La teoría de los valores culturales tiene pues, como objetivo poder mostrar los problemas básicos a los que las sociedades se enfrentan. Esos problemas a los que hace

---

<sup>1117</sup> Ante lo incomprensible: [...] Ce qui est totalement « étranger » et « inconnu » demeure toujours quelque chose de transmis à la conscience du sujet. Lorsqu'il pourrait devenir autonome, il est toujours de nouveau compris, par le biais de cette conscience, comme quelque chose d'éloigné de sa certitude : « Tout ce qui est incompréhensible, tout ce pour quoi nous percevons un effet sans sa cause, est de préférence ce qui nous emplit de terreur et d'effroi ». BOHRER, Karl Heinz, *Le présent absolu. Du temps et du mal comme catégories esthétiques*, op. cit., p. 37.

<sup>1118</sup> ERTEL, Rachel, *Le roman juif américain. Une écriture minoritaire*, Paris, Payot, p. 105, 1980.

<sup>1119</sup> BOEHMER, Elleke, *Colonial & Postcolonial literature*, op. cit., p. 165.

referencia la teoría son la naturaleza de las relaciones entre el individuo y el grupo, garantizar un comportamiento responsable entre los ciudadanos que ayude a preservar las sociedades y mantener la relación de con la naturaleza y el los otros (Fornet-Betancourt, 2007: 131;Comín, 1998: 140).

Los valores culturales representan las ideas abstractas, implícita o explícitamente compartidas, sobre lo que está bien o lo que es correcto y deseable en una sociedad. Son las bases para las normas específicas que indican al individuo qué es apropiado o no, en las diferentes situaciones y contextos en los que se desenvuelven.<sup>1120</sup>

Su estudio representa no sólo la herencia cultural compartida y la experiencia personal (como hacen los valores individuales), sino que además representa esa misma herencia como promedio de las prioridades valorativas de una cultura.

Es frecuente, en nuestro ámbito de recreación y búsqueda intercultural, preguntarse sobre la importancia que cuestiones individuales, personales, como los valores o las creencias, pueden tener en un ámbito más amplio, como puede ser entre diferentes culturas o en la propia (Panikkar, 2006: 75; Esquirol, 2005: 133).

En este punto los observamos como creencias que se encuentran organizadas jerárquicamente y que sirven como guías del comportamiento del individuo. En ese sentido, son útiles en dos aspectos básicos: por un lado, a nivel individual, donde aportan una importante información sobre el comportamiento de las personas y, por otro lado, el nivel cultural, donde son considerados como variables dependientes, resultado de otros aspectos de tipo social, económico o político.<sup>1121</sup>

De esta manera, con el estudio de los “valores” completamos lo referente al estudio de una filosofía de la diferencia interna, que habíamos iniciado en el capítulo I, esto es, de la diferencia “de sí consigo mismo” que caracteriza al individuo en tanto ser fáctico, temporal y finito.

---

<sup>1120</sup> BAUDRY, Jean-Louis, *Nos plus belles idées*, op. cit., p. 31.

<sup>1121</sup> BOEHMER, Elleke, *Colonial & Postcolonial literature*, op. cit., p. 252.

El individuo como hemos desarrollado, no es un ente monolítico, “de una pieza”, sino que está constituido por una serie de niveles, por una serie de disposiciones e intereses (tal y como hemos visto en el apartado “El concepto positivo de la autonomía como principio de la moral” del capítulo I, entre otros). La “facultad de juzgar”, en cuanto capacidad de relacionar los saberes previos con las exigencias de la convivencia y la acción, se convierte en un elemento central a la hora de abordar nuestro estudio intercultural. Sin ánimo de ser repetitivos, podemos aseverar que los “valores” son necesarios para que las esferas de la praxis cultural no aparezcan desgajadas y en una relación totalmente disonante.

### 3.6. Imágenes de cohesión espacio-intercultural.

Sea cual fuere la importancia que se preste a las emociones, y luego a las formas del inconsciente, la vida colectiva significa, ante todo, un contacto. Nos referimos, ahora, al cuerpo a cuerpo nacido de la co-presencia de los individuos en un mismo lugar.<sup>1122</sup> Pues bien, la huida de este contacto, como si una hostilidad virtual separara a los seres, como si el individuo estuviera siempre puesto a atacar o a defenderse, es un hecho.<sup>1123</sup>

La repulsión mezcla de temor y de duda, sabemos que influye en las relaciones con los “semejantes”, no a través de mecanismos derivados, sino directamente, inmediatamente (lo hemos visto en las “propuestas de convivencia” de José Saramago). Esta fobia al contacto, es inherente al individuo, y constituye el hecho elemental, la fuerza que el sujeto debe vencer si quiere vivir en colectivo.<sup>1124</sup>

Estas secuencias anteriores reproducen una especie de maldad inevitable, una maldad suprema e incluso vertiginosa. Configura una especie de violencia verbal, inspirada en la rearmadura de los mecanismos de recepción cultural y en prácticas

---

<sup>1122</sup> FUKASAWA, Katsumi, L’acceptation et l’exclusion de l’autre dans l’histoire française moderne, en NAKAJI, Yoshikazu, L’autre de l’œuvre, Paris, Presses Universitaires de France, L’imaginaire du texte, 2007, p. 300.

<sup>1123</sup> Ibid., pp. 301, 303.

<sup>1124</sup> CANETTI, Elías, Custodio de la metamorfosis, op. cit., p. 81.

creativas que formaron un pliegue muy dinámico, directamente vinculado a la herencia de la diferencia individual.<sup>1125</sup>

Es esta una crítica deseosa de insuflar consistencia a la trama social, en el compendio cultural y en el forcejeo psicológico, a la búsqueda de un efecto que adviene sin traicionar su categoría de artificio, el micromundo casi fantasmal del universo cotidiano, en el cuál el yo y el otro, son espacios míticos de la historia, cómplices y con un destino fragmentario a la vez.<sup>1126</sup>

Ahora necesitamos dar todavía otro paso para atrás en el tiempo literario y, examinar la vocación utópica ( de la misma forma que veíamos en el punto “le point de vue utopique du Danube: itinéraire d’aller ou de retour?” del capítulo II) de los propios movimientos de grupos individuales pequeños,<sup>1127</sup> según intentan definirse en contra de las estructuras hegemónicas mayores, identificando lo que a menudo se llama imperfectamente, un grupo o identidad colectiva,<sup>1128</sup> dentro de una tradición específica de opresión y de un pasado histórico.<sup>1129</sup>

Es una identidad que tiene que basarse por completo tanto en la solidaridad como en la alineación o la opresión, y se nutre necesariamente de esas imágenes de cohesión primitiva o comunitaria que, sin embargo, eran siempre propiedad espiritual de la tradición utópica propiamente dicha, lo que se refracta culturalmente en las imágenes de la horda o del clan, la gens, el pueblo;<sup>1130</sup> cualesquiera estructuras colectivas que parezca resistir la anomia del moderno y ofrecer algún poder negativo y

---

<sup>1125</sup> HAMBURSIN, Olivier, *Récits du dernier siècle des voyages. De Victor Segalen à Nicolas Bouvier*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2005, p. 77.

<sup>1126</sup> SPIVAK, Gayatri, *The Post-colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, op. cit., pp. 122, 158.

<sup>1127</sup> CREWE, Jonathan, *Against Theory*, Chicago, The University of Chicago, 1984, p. 55.

<sup>1128</sup> GRELLET, Françoise, *Contemporary British institutions&culture. A Glossary*, Paris, Hachette Supérieur, 1998, p. 83.

<sup>1129</sup> Tradiciones e identidades que son como la vida misma: “En la vida real [...] las identidades como las prendas de vestir, son intercambiables, o se pueden llevar en combinación y no son únicas como si estuvieran pegadas al cuerpo”. GURPEGUI, José Antonio, en EGUÍLUZ, Federico, IBARRARAN, Amaia, LÓPEZ LIQUETE, María Felisa, RÍO, David, Aztlán. *Ensayos sobre literatura chicana*, Guipúzcoa, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 2004, p. 105.

<sup>1130</sup> CHIELLINO, Carmine, (Hrsg.), *Interkulturelle Literatur in Deutschland*, Stuttgart, Metzler, 2000.

crítico contra las demografías más amplias y difusas en las que se practica la opresión actual del grupo.<sup>1131</sup>

De este modo logró plantearse uno de los mecanismos más curiosos con el que los individuos realizan una conexión entre su estado de inferioridad y la realidad, a través de un plano que permite calibrar el mundo circundante pero sin dejar de alejarse de él mismo.<sup>1132</sup>

Son imágenes plasmadas en sentido de unión, impregnadas de ácidos distanciadores que marcan las pautas de quien debe acercarse, o quien debe abrazar el sobresalto de desplazamientos continuos de la historia. Es la idea de que todo está vivo, de que nada fenece del todo porque deja una huella en el aire, en la luz y en el alma memoriosa de los individuos.<sup>1133</sup>

Un problema de la territorialidad reside en este proyecto dual, en la transformación de la historia mediante un acto absoluto de deseo imaginativo por un lado, y una ingravidez absoluta por otro, donde nada es posible a un nivel imaginario porque nada importa a un nivel real.<sup>1134</sup>

A menudo, esta dificultad se hace patente en la teoría cultural postmoderna en los términos metafórico-topográficos, de espacio y territorio,<sup>1135</sup> en las imágenes de centro y margen, dentro y fuera, posición y límite. Este sistema de metáforas puede configurar un mapa extraño y antiguo del mundo y las relaciones políticas globales, pues las luchas por la conquista y el poder podrían representarse en unos términos mucho más visibles; aquí está el poder, allí la resistencia.<sup>1136</sup>

---

<sup>1131</sup> JAMESON, Fredric, *Las semillas del tiempo*, trad. de David Cifuentes, Madrid, Trotta, 2000, p. 67.

<sup>1132</sup> HUTCHEON, Linda, *Splitting Images*, op. cit., p. 70.

<sup>1133</sup> *Ibid.*, pp. 7, 71.

<sup>1134</sup> FOUCHER, Michel, *L'obsession des frontières*, Perrin, Paris, p. 249.

<sup>1135</sup> Dentro de opciones colectivo-individuales: «[...] Toutefois, il n'est pas là question d'espaces objectifs [...] Chacune d'entre elles signifie le plaisir à être avec soi-même, à être intouchable, intact, inaltéré. De plus, ces lieux ont une qualité privée, mais également une valeur publique puisqu'ils sont individuellement exemplaires ». AQUIEN, Pascal, *De l'eden perdu au jardin des mots*, Paris, L' Harmattan, 1996, p. 197.

<sup>1136</sup> CONNOR, Steven, *Cultura postmoderna*, trad. de Amaya Bozal, Madrid, Akal, 2002, p. 167.



### 3.6.1. Diversidad de sentimientos hacia la comunidad.

Analizamos dos perspectivas cercanas entre sí que hacen referencia a los sentimientos afectivos que se desarrollan entre los miembros de un barrio o comunidad, esto es, el apego a la comunidad y, el sentimiento de comunidad.

El apego a la comunidad hace referencia a la existencia de un vínculo entre los miembros de la comunidad, que se traduce en un mayor nivel de relaciones sociales entre ellos, en la participación en actividades u organizaciones comunitarias, así como en el desarrollo de sentimientos afectivos entre estas personas.<sup>1137</sup>

Advertimos que la vida en las grandes ciudades expone a sus habitantes a tal variedad e intensidad de estímulos, que produce en ellos una reacción de estrés (como en los habitantes de Ensaio sobre a lucidez). Para adaptarse y protegerse de esta situación estresante, los residentes urbanos deben restringir sus emociones y actuar de manera fría y calculada en sus relaciones con los demás.<sup>1138</sup>

Asimismo, la sobrecarga de estímulos provoca un hastío e indiferencia hacia los eventos nuevos, inusuales o extraños. Las relaciones sociales pues sufren las consecuencias lógicas de este ensimismamiento del individuo, y se vuelven distantes, rígidas y escasas.<sup>1139</sup>

Algunas características fundamentales para definir la vida urbana son el tamaño de la población, la densidad y la heterogeneidad. Estas tres variables actúan de forma interrelacionada (Simmel, 1986). En cuanto al tamaño, un gran número de habitantes entraña una gama mayor de variaciones individuales, tales como, color, etnia, estatus social, gustos o preferencias (Sieglin, 2008).

---

<sup>1137</sup> TAYLOR, R.B., GOTTFREDSON, S. D., y BROWER, S., "Neighborhood naming as an index of attachment to place", *Population and Environment*, 7, 1984a, pp. 103-125.

<sup>1138</sup> SIMMEL, Georg., *Sociología 1 y 2. Estudio sobre las formas de socialización*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

<sup>1139</sup> PÁEZ, D. Y GONZÁLEZ, J. L., "Culture and Social Psychology", *Psicothema*, 2000, 12, pp. 6-15.

Los vínculos de parentesco y de vecindad, y los sentimientos que surgen del hecho de vivir juntos durante varias generaciones bajo una tradición popular común es probable que falten o que sean, como mucho, relativamente débiles en un agregado cuyos miembros tienen antecedentes y orígenes tan diversos.<sup>1140</sup>

Asimismo, el aumento del número de personas otorga necesariamente un carácter distinto a las relaciones sociales, haciendo a éstas superficiales, anónimas y transitorias. La densidad refuerza el efecto del número, incrementando aún más la heterogeneidad de los sujetos y sus actividades.<sup>1141</sup>

La diferenciación y especialización resultante hace más compleja la estructura social, haciéndola más ramificada y diferencial. La densidad produce un mayor contacto físico pero éste a su vez provoca una mayor distancia social. La ausencia de vínculos afectivos entre personas que viven o trabajan juntas fomenta el espíritu de rivalidad y de explotación mutua.<sup>1142</sup>

En un segundo acercamiento general, vemos a la comunidad como una estructura genérica de la sociedad de masas, cuya forma, contenido y efectividad varía ampliamente y cuyos defectos reflejan los problemas sociales del periodo contemporáneo. La interacción dentro de la comunidad dependerá en este caso de otros factores, tales como el tiempo de residencia en la comunidad, la posición en la estructura social y la etapa del ciclo vital.<sup>1143</sup>

Esta interacción dará lugar a dos modelos, el primero de ellos, modelo de desarrollo lineal, y predice que incrementos lineales del tamaño, la densidad y la heterogeneidad de la comunidad influyen negativamente sobre los patrones de la conducta social; el segundo, que ha recibido el nombre de modelo sistémico, incide

---

<sup>1140</sup> CANDIDO, Antonio, *A Educação pela noite*, São Paulo, Ática, 1987, p. 160.

<sup>1141</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>1142</sup> SARASON, S., «Commentary: The emergence of a conceptual center,» *Journal of Community Psychology*, 14, 1986, pp. 405-407.

<sup>1143</sup> FEDERMAN, Raymond, *Surfiction*, trad. par Nicole Mallet, Marseille, Le mot et le reste, 2006, p. 68.

sobre el tiempo de residencia, la clase social y la etapa del ciclo vital como variables explicativas de la formación de vínculos afectivos.<sup>1144</sup>

Por su parte, el sentimiento de comunidad es un mecanismo por el cual el proceso de desarrollo comunitario estimula las oportunidades de pertenencia, de influencia, de necesidad de encuentro mutuo y de desarrollo de vínculos emocionales y apoyo entre los miembros del grupo o comunidad.<sup>1145</sup>

Básicamente se refiere a cierta forma de apego o conexión emocional compartida entre los miembros de una comunidad, basado en factores tales como el lugar donde viven o trabajan.<sup>1146</sup>

Tratando de definir sus dimensiones, se pueden obtener diferentes factores, que van desde la solución unidimensional, hasta los seis factores: evaluación objetiva de la estructura comunitaria, relaciones de apoyo en la comunidad, similitud entre los miembros de la comunidad, implicación en la comunidad, calidad del ambiente comunitario y seguridad en la comunidad. El sentimiento psicológico de comunidad es específico de contexto, y por tanto sus dimensiones y correlatos varían de un escenario a otro (Sieglin, 2008: 11).

En ambos casos se trata de vínculos afectivos entre las personas de un lugar o comunidad, y no de sentimientos o afectos de las personas hacia los lugares o comunidades<sup>1147</sup>. En estos casos el lugar sólo sirve de referencia para delimitar el grupo

---

<sup>1144</sup> Vínculos que pueden llegar a tener connotaciones ocultas: «[...] Ces principes étant posés, il en résulte que le masque devient en quelque sorte inhérent à la condition humaine, généré à la fois par l'individu et par les regards posés sur lui ». LERAY, Josette, *Miroirs et masques dans le monde anglo-saxon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1996, p. 153.

<sup>1145</sup> Unos vínculos que pueden tener diversos focos: [...] La question qui polarise les dissimilitudes inter-catégorielles tout en amplifiant les similitudes intra-catégorielles, et qui juge l'individu selon des attentes relatives aux groupes d'appartenance des individus. » CONSTABLE, Liz, « Procès, procès-verbal et expropriation de la culture », dans GARAUD, Christiane, *Sont-ils bons ? Sont-ils méchants ? Usages des stéréotypes*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 134.

<sup>1146</sup> TEIXIDOR, Javier, « Von Antiochia bis Bagdad: Bibliotheken in Syrien und syrische Übersetzungen », *Trivium*, 8-2011, [En ligne]. URL : <http://trivium.revues.org/3928>

<sup>1147</sup> El apego al lugar, va dirigido también hacia la dimensión física de los lugares, esto es, se trata de un sentimiento afectivo tanto hacia las personas que habitan en un lugar como hacia los lugares mismos.

de personas con los que compartir el sentimiento de pertenencia, el afecto y el apoyo social.<sup>1148</sup>

### 3.6.2. El lugar como origen del individuo.

Entre las propiedades que se ha atribuido a los lugares respecto a las personas, una de las más frecuentes ha sido su contribución al desarrollo de la identidad. Son múltiples los diferentes aspectos de la relación entre los lugares y la identidad que se han descrito. A continuación vamos a analizar tres aproximaciones diferentes, que son, la identidad de lugar, la identidad urbana y, la identidad social urbana.<sup>1149</sup>

Los escenarios físicos en que el individuo se desarrolla contribuyen a establecer su identidad, de igual forma que el sexo, la raza, la clase social, la ocupación u otros. Sin embargo, tradicionalmente, en el estudio de la identidad personal y el desarrollo del autoconcepto se ha ignorado el papel de los lugares y espacios físicos en que el hombre se desarrolla (Degregori, 2008).

Así el desarrollo del "self"<sup>1150</sup> se basa en la diferenciación entre uno mismo y los otros. Sin embargo, esta diferenciación se extiende a los objetos y espacios físicos en que se encuentran. Asimismo, en contra del concepto tradicional del "self" como un sistema estable, unificado e integrado, defendemos que tanto el "self" como la identidad personal son estructuras que cambian a lo largo de todo el ciclo vital.<sup>1151</sup>

De este modo, cualquier cambio tanto en el ambiente social del sujeto (por ejemplo la muerte de un familiar) como en el físico (deterioro del barrio, cambio de residencia, u otros.), afectará a la identidad personal del individuo (Degregori, 2008). Una lectura rápida de Ensaio sobre a cegueira nos ofrecería un surtido grupo de ejemplos.

---

<sup>1148</sup> ERTTEL, Rachel, *Le roman juif américain. Une écriture minoritaire*, Paris, Payot, 1980, pp. 191-195.

<sup>1149</sup> VALERA, S. y POL, E., "El concepto de identidad social urbana. Una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental," *Anuario de psicología*, 62 (3), pp. 5-24.

<sup>1150</sup> Sobre este punto hay que destacar que, cada persona tiene un concepto de sí mismo, el "self" de los interaccionistas, en el que vincula la conciencia de sí mismo, el yo con lo que ha aprendido y conocido a lo largo de su vida en repetidas interacciones previas con otros, el "mi".

<sup>1151</sup> PROSHANSKY, H. M., "The city and self-identity," *Environment and Behavior*, 10, 1978, pp. 147-170.

A partir de estas consideraciones se establece el concepto de identidad de lugar, definido como "una sub-estructura de la identidad personal que, en términos generales, consiste en las cogniciones sobre el mundo físico en el cual vive el individuo. Estas cogniciones representan recuerdos, ideas, sentimientos, actitudes, valores, preferencias, significados y concepciones de conducta y experiencias relacionados con la variedad y complejidad de los entornos físicos en los cuales "uno" se desenvuelve.

Aunque la identidad de lugar es una construcción personal, resultado de la experiencia directa con escenarios físicos concretos, admitimos que en esta construcción influirá lo que otras personas hagan, digan o piensen acerca de los escenarios físicos en que se desenvuelve la persona, es decir, los significados y creencias sociales.<sup>1152</sup>

Otra característica atribuible a la identidad de lugar es que es inconsciente por parte del individuo. Debido a que los escenarios físicos son los telones de fondo de los eventos sociales, es menos probable que la persona (o el personaje) sea consciente de estos escenarios y sus propiedades que de los propios eventos.<sup>1153</sup>

Por otra parte, podemos también obviar que la identidad con el lugar representa una estructura cognitiva coherente e integrada, contemplándolo más bien como una mezcla de recuerdos, ideas y sentimientos hacia escenarios físicos concretos que varían en función del sexo, la edad, la clase social, la personalidad y otros descriptores sociales del individuo, así como a lo largo de su vida.<sup>1154</sup>

Cuando la identidad de lugar implica cogniciones (ideas, pensamientos u otros.) valoradas positivamente, alcanzamos la "pertenencia al lugar". Los factores que determinan que las cogniciones referidas al espacio físico tengan valencias positivas o

---

<sup>1152</sup> FUKASAWA, Katsumi, « L'acceptation et l'exclusion de l'autre dans l'histoire française moderne », dans NAKAJI, Yoshikazu, *L'autre de l'œuvre*, op.cit. , p. 305.

<sup>1153</sup> FUENTES, Carlos, *Territorios du temps. Une anthologie d'entretiens*, op. cit., p. 193.

<sup>1154</sup> GURPEGUI, José Antonio, en EGUÍLUZ, Federico, IBARRARAN, Amaia, LÓPEZ LIQUETE, María Felisa, RÍO, David, *Aztlán. Ensayos sobre literatura chicana*, Guipúzcoa, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 2004, p. 105.

negativas son: calidad del escenario físico, calidad del escenario social, adaptabilidad, competencias y habilidades ambientales, e imaginación o fantasía.<sup>1155</sup>

Barrios y comunidades están repletos de significados públicos y, como tales, sirven de lugares simbólicos con distintas identidades culturales. También puede cambiar y reorientarse a otro tipo de lugar en función de nuevas necesidades debidas a cambios en la vida. El tipo de identidad también puede mantenerse a pesar de la movilidad residencial.

Este lugar referido (un barrio o comunidad determinada) contribuye a mantener y desarrollar los cuatro aspectos de la identidad de la mayoría de sus residentes. Las personas que manifiestan sentir apego hacia ese lugar sienten que esos lugares contribuyen a mantener su distintividad, continuidad, autoestima y autoeficacia en mayor medida que aquellos otros que no se sentían apegados.<sup>1156</sup>

Como hemos visto, la identidad de lugar puede referirse a espacios de diferente nivel, desde un nivel micro-espacial (por ejemplo la habitación o la casa) a un nivel macro-espacial (un continente o el mundo). Una apropiada teoría psicológica sobre identidad de lugar tiene que especificar el nivel espacial examinado.<sup>1157</sup>

En este sentido, proponemos mantener el término identidad de lugar como una etiqueta para designar al programa de investigación (en un ámbito de la territorialidad) como un todo, y utilizar conceptos de un nivel medio, como por ejemplo identidad urbana, para las diferentes conceptualizaciones de la identidad espacial.

Pero el sentimiento de pertenencia no sólo lleva a sentirse diferente, la persona, como miembro de una determinada ciudad, adquiere una serie de características de

---

<sup>1155</sup> PAERREGAARD, Karsten, « Imagining a place in the Andes: in the borderland of lived, invented, and analyzed culture, » en FOG OLWIG, Karen, HASTRUP, Kirsten, *Siting Culture. The shifting anthropological object*, London, Routledge, 1997, p. 50.

<sup>1156</sup> HAMBURSIN, Olivier, *Récits du dernier siècle des voyages. De Victor Segalen à Nicolas Bouvier*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2005, p. 200.

<sup>1157</sup> DI MEO, Guy, « De l'espace vécu aux formations socio-spatiales », dans *Géographie sociale*, n 10, Caen, 1990, pp. 564-594.

cariz psicológico asociadas con esa ciudad, características que contribuyen a la formación de la identidad personal.<sup>1158</sup>

Por ejemplo, una ciudad puede ser considerada "cosmopolita", frente a otra más "provinciana". El resto de las características distintivas de la identidad urbana podemos revisarlas a partir de la operacionalización del concepto, vinculada a cinco dimensiones que integran la identidad urbana:<sup>1159</sup>

a) evaluación externa (se evalúa la percepción de un carácter especial de los habitantes de la ciudad frente a los demás); b) continuidad con el pasado personal (recoge la significación del ambiente urbano para desarrollar un sentido subjetivo de continuidad temporal); c) apego general (supone un sentimiento general de sentirse "en casa" en la propia ciudad, e identificarse con ella); d) percepción de familiaridad (abarca los efectos de las experiencias diarias en la ciudad); e) compromiso ( cubre las intenciones y deseos de permanecer en la ciudad en el futuro).

Encontramos una alta correlación entre todas las subescalas, lo que nos lleva a mantener la propuesta sobre las dimensiones de la identidad urbana. A pesar del énfasis en los aspectos sociales, definimos la identidad urbana como una subestructura de la identidad personal.<sup>1160</sup>

La idea de una identidad urbana como una subestructura de la identidad personal, al tiempo que la consideración de que los espacios físicos contribuyen igualmente a la formación de la identidad social, nos acerca ahora al concepto de identidad social urbana.

Los lugares no sólo contribuyen al desarrollo de la identidad personal, el espacio o determinados elementos espaciales pueden convertirse en elementos fundamentales de los procesos de identificación social (Chiellino, 2000).

---

<sup>1158</sup> KORINMAN, Michel, *Quand l'Allemagne pensait le monde, grandeur et décadence d'une géopolitique*, Fayard, Paris, pp. 155, 413.

<sup>1159</sup> LALLI, M., "Urban related identity: theory, measurement and empirical findings," *Journal of environmental psychology*, 1992, pp. 285-303.

<sup>1160</sup> Los espacios físicos contribuyen igualmente a la formación de la identidad social. *Ibid.*, pp. 285-303.

La identidad social se deriva basicamente de la pertenencia o afiliación a determinadas categorías tales como grupos sociales, categorías socioprofesionales, grupos étnicos, religiosos, con los que las personas se identifican y que generan un conjunto de atribuciones internas y externas que definen los contenidos de la identidad. También puede derivarse del sentimiento de pertenencia o afiliación a un entorno concreto.<sup>1161</sup>

Conjugando estos elementos, la identidad social es aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo o grupos sociales y a un entorno o entornos concretos, juntamente con el significado valorativo y emocional asociado a estas pertenencias.<sup>1162</sup>

De esta forma, vemos como el entorno físico se convierte en una categoría social más, y la pertenencia a un determinado entorno da lugar a una forma concreta de identidad social. Centrándonos pues en el entorno urbano, nos acercamos al concepto de “identidad social urbana”.

Se trata de aquella estructura de la identidad social que deriva de la pertenencia de un individuo a un determinado entorno urbano. Entre las principales características que la definen podemos destacar (Degregory, 1998; Cros, 2003):

- Las categorías urbanas son uno de los diversos tipos de categorías sociales que los individuos y grupos utilizan para definir su identidad social.
- El hecho de sentirse vinculado a un entorno urbano concreto conlleva asumir una serie de atribuciones socialmente elaboradas y compartidas a través de las cuales los sujetos se perciben como iguales entre ellos y diferentes del resto de grupos o comunidades que viven en otros entornos.
- Las categorías sociales urbanas susceptibles de generar identidad social urbana son, según su nivel de abstracción, barrio, zona y ciudad.

---

<sup>1161</sup> LLOYD, David, *Nationalism and Minor literature. James Clarence Mangan and the emergence of Irish cultural nationalism*, Los Angeles, University of California Press, 2001, pp. 50, 79.

<sup>1162</sup> GADOFRE, Gilbert, ELLRODT, Robert, MAULPOIX, Jean-Micle, *L'acte créateur*, Paris, Presses Universitaires Françaises, puf écriture, 1997, p. 19.



- Las dimensiones categoriales que pueden ser consideradas relevantes para la configuración de la identidad social urbana son: la dimensión territorial, conductual, social, ideológica, psicosocial y temporal.
- Los individuos o grupos utilizan un nivel u otro de abstracción categorial para formar su identidad según sus necesidades, en función de la categoría con la cual les interesa identificarse delante de los otros individuos o grupos.
- Dos elementos pueden convertirse en símbolos representativos de la identidad social urbana de un grupo o comunidad: el nombre de la categoría social urbana y determinados elementos del espacio urbano que son reconocidos como representativos de éste, que pueden ser elementos geográficos (ríos, montañas) o arquitectónicos (monumentos, plazas).

Estos últimos se denominan espacios simbólicos urbanos, y su función principal es facilitar la génesis, consolidación y mantenimiento de la identidad social urbana. La existencia de espacios simbólicos urbanos contribuye a hacer más saliente una determinada categoría social urbana, es decir, incrementar el sentimiento de pertenencia categorial de los individuos asociados a ella.<sup>1163</sup>

Lo esencial aquí es el autoconcepto en relación con el lugar donde el individuo tiene su vivienda<sup>1164</sup>. La identidad de lugar va más allá del simple apego emocional y la pertenencia a lugares particulares; se incluyen los sentimientos hacia los lugares (lo que la asemeja al apego).<sup>1165</sup>

---

<sup>1163</sup> POLANYI, Karl., *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983, p. 419.

<sup>1164</sup> Quien mejor que Claudio Magris en *Danubio*, para concretar esta diversidad de situaciones con vínculos de ida y vuelta entre la identidad del lugar y sus posteriores concreciones ( me remito nuevamente a los apartados “Les territoires imaginaires de la frontière dans le Danube” y, “Éclaircir les descriptions géographiques, identitaires et linguistiques dans Danubio,” del segundo capítulo).

<sup>1165</sup> Por el contrario, el apego al lugar se considera preferentemente un concepto afectivo, emocional, hacia los lugares, y si este sentimiento o afecto forma parte o no de la identidad personal o social no es cosustancial al concepto. GODELIER, Maurice, *L'idéal et le matériel : pensées, économies, sociétés*, Fayard, Paris, 1984, pp. 15, 31.

### 3.6.3. Otros ámbitos de análisis espacial.

En general se considera que el apego al lugar es un lazo o vínculo afectivo entre las personas y determinados lugares. Representa por un lado, un lazo o asociación afectiva positiva entre los individuos y su ambiente residencial, por otro, una "implicación emocional con los lugares", asimismo plantea la "conexión cognitiva y emocional de un individuo a un escenario o ambiente particular."<sup>1166</sup>

Encontramos diferencias en lo relativo al contenido del lazo o vínculo (afectivo, cognitivo, conductual o simbólico), a la valencia del vínculo (positivo o negativo) y, a la especificidad del vínculo (específico o global).

En cuanto al contenido, parece haber acuerdo en que se trata de un vínculo fundamentalmente afectivo, ya que, emoción y sentimiento son centrales en el concepto. Es en la descripción de este afecto o sentimiento en lo que se comienzan a advertir diferencias: amor, preferencia, satisfacción, seguridad, pertenencia o implicación.<sup>1167</sup>

Además de este vínculo afectivo ya señalado, consta de un componente cognitivo y otro conductual. En realidad, este estado afectivo va acompañado de cogniciones y conductas referidas a los lugares de apego. Respecto a la valencia del vínculo, se le considera en general como un vínculo positivo, aunque sin dejar de totalmente de lado de este concepto, los sentimientos negativos hacia los lugares.<sup>1168</sup>

Se puede apreciar el apego al lugar como un concepto global, del que forma parte la gran variedad de sentimientos que podemos desarrollar hacia los lugares, como un vínculo específico, diferente de otros tipos de afecto. Sea como sea, es un

---

<sup>1166</sup> HUMMON, D., « Community attachment: local sentiment and sense of place, en a ALTMAN, I., y LOW, S., (eds.), Place attachment, New York, Plenum, p. 256.

<sup>1167</sup> AQUIEN, Pascal, De l'eden perdu au jardin des mots, Paris, L' Harmattan, 1996, p. 197.

<sup>1168</sup> Cercanos en ocasiones al caos: « L'individu se fond dans la génération et celles qui la précèdent, dégagé du poids de son destin et de la tâche ardue de définir sa place au sein d'une société vaste comme le chaos ». JORDIS, Christine, Une passion excentrique, Paris, Seuil, 2005, p. 180.

término complejo e integrador, que comprende numerosos aspectos interrelacionados e inseparables de la relación personas-lugares (Degregori, 2008: 76).

Por otra parte, si profundizamos entorno a la gran variedad de sentimientos y afectos que los individuos experimentan hacia los lugares, nos encontraremos con la paradoja de que sentir apego hacia un lugar puede tratarse de sentimientos opuestos hacia ese lugar.<sup>1169</sup>

De acuerdo con la perspectiva transaccional, construyen una escala de diferentes sentimientos y cogniciones hacia la casa, a la que llaman escala de apego al lugar<sup>1170</sup>. Entre estos sentimientos se encuentran: apego general, satisfacción con la casa, arraigo, seguridad, conexión con la familia y restablecimiento de la identidad. Con estas variables, se obtienen tres factores, que son: sentirse en casa, arraigo e identidad (Comín, 1998: 117; Esquirol, 2005: 81).

Asimismo, desde el punto de vista de la investigación intercultural, resulta útil delimitar los diferentes afectos que las personas tienen hacia los lugares. Esto no implica necesariamente estudiarlos por separado. Por el contrario, una vez diferenciados los conceptos podremos analizar qué relación hay entre ellos, y cómo pueden influenciarse.<sup>1171</sup>

Desde la psicología evolutiva el apego se ha definido como un lazo afectivo que una persona forma entre él mismo y otro de su especie, un lazo que les impulsa a estar juntos en el espacio y a permanecer juntos en el tiempo.

La característica más sobresaliente es la tendencia a lograr y mantener un cierto grado de proximidad al objeto de apego que permita tener un contacto físico en algunas circunstancias o comunicarse a cierta distancia, en otras.<sup>1172</sup>

---

<sup>1169</sup> KLATZMANN, Joseph, *L'humour juif*, Presses Universitaires de France, 1998, p. 35.

<sup>1170</sup> Recordemos a Mersault, situando sus acciones en espacios casi siempre cerrados, a los que muestra un profundo respeto, desde su propia casa, el asilo donde se entierra a su madre (arraigo) e incluso la sala de tribunal donde se será juzgado y muy genuinamente a su propia celda de prisión (identidad). Él maneja sus propios instintos personales de apego.

<sup>1171</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>1172</sup> KRACAUER, Siegfried, *Itinéraire d'un intellectuel nomade*, trad. par Sabine Cornille, Paris, La Découverte, 1994, p. 105.

Así, pues, si adaptamos esta última definición a nuestro objeto de estudio “intercultural-territorial”, concluimos que el apego al lugar es un lazo afectivo que el individuo forma entre él mismo y un determinado lugar, un lazo que le impulsa a permanecer junto a ese lugar en el espacio y en el tiempo.<sup>1173</sup>

Vemos que ambas definiciones coinciden sustancialmente: lazo o vínculo afectivo entre una persona y determinados lugares. Lo que incorpora ésta última es la característica específica de este lazo afectivo, o sea, la tendencia a lograr y mantener un cierto grado de proximidad al objeto de apego (Degregori, 2008: 90).

Nos interesa particularmente la distinción en torno a las conductas de apego, el modelo mental de la relación con las figuras de apego, y los sentimientos que conlleva. Las “conductas” son aquellas que están orientadas a mantener la proximidad y el contacto con las “figuras”, tales como llamadas mediante sonrisas, vocalizaciones, gritos, u otros.<sup>1174</sup>

Digo que nos interesan ya que, no porque vayamos a realizar un examen exhaustivo de esta cuestión, sino porque se ha comprobado que estas conductas poseen una especificidad y consistencia indudables. El grado de intimidad, la desformalización y frecuencia de estas conductas es mucho mayor; tienen lugar contactos más frecuentes, más íntimos, más extensos, y la comunicación se basa más en gestos, es más informal (ruptura frecuente del espacio interpersonal, uso de palabras que no existen, entre otras).<sup>1175</sup>

En otro orden de planteamiento, la formación y el desarrollo del apego al lugar se debe a la experiencia directa de las personas con determinados lugares, y su asociación a lo largo del ciclo vital con situaciones y momentos de carácter cómodo y

---

<sup>1173</sup> LERAY, Josette, *Miroirs et masques dans le monde anglo-saxon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1996, p. 51.

<sup>1174</sup> FUKASAWA, Katsumi, *L’acceptation et l’exclusion de l’autre dans l’histoire française moderne*, en NAKAJI, Yoshikazu, *L’autre de l’œuvre*, op. cit., p. 305.

<sup>1175</sup> Dado que el apego se define como un vínculo afectivo, se deduce que conlleva sentimientos referidos a la figura de apego y a sí mismo. Puede asegurarse que una adecuada relación con la figura de apego implica un sentimiento de seguridad asociado a su proximidad y contacto, y una pérdida de esa figura produce miedo y angustia. LÓPEZ, F., “El apego” en PALACIOS, J., MARCHESI, A. y CARRETERO, M. (eds.), *Psicología evolutiva. Desarrollo cognitivo y social del niño*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

afectivo. Enfatizamos el papel de la experiencia emocional con los lugares a través de los recuerdos que dichos lugares proporcionan;<sup>1176</sup>(¿quién mejor que el personaje de Mersault para traernos a la mente esta afirmación?).

Desde el punto de vista de la filogénesis, el área de la casa y sus alrededores son lugares de mayor seguridad frente a ataques de otros miembros de la especie. Además, debido a que el residente está familiarizado con los recursos del área, le resulta más fácil defenderse dentro de este área que en otro lugar menos conocido. Asimismo, la satisfacción de necesidades básicas resulta más fácil de obtener en los lugares habituales (Taylor, 1983: 238; Esquirol, 2005: 23).

Permanecer en un lugar conocido permite al individuo tener un mayor grado de control sobre el entorno. Su capacidad para predecir los acontecimientos y el acceso a los recursos también son mayores en ambientes familiares. La función aquí es contribuir a mantener la seguridad del individuo.<sup>1177</sup>

Desde un punto de vista subjetivo, lo anterior, se traduce en la búsqueda de seguridad mediante la presencia y el contacto con las figuras de apego. La ausencia o pérdida de estas figuras es percibida como amenazante, especialmente en los momentos de aflicción.<sup>1178</sup> Las figuras de apego funcionan como una base de seguridad a partir de la cual se explora el ambiente, siendo la relación “apego-exploración” una de las más importantes.<sup>1179</sup>

### 3.7. Cuadros de colonización en un marco de desarrollo común.

Se entiende que una noción fuerte y amplia de lo común es del todo necesaria en este contexto intercultural (tal y como hemos indicado reiteradamente). Es más, de

---

<sup>1176</sup> PAERREGAARD, Karsten, “Imagining a place in the Andes: in the borderland of lived, invented, and analyzed culture” en FOG OLWIG, Karen, HASTRUP, Kirsten, *Siting Culture. The shifting anthropological object*, op. cit., p. 53.

<sup>1177</sup> Una seguridad que ofrece introspección personal: «[...] La réalité est une construction. Certes, la vie ne peut apparaître qu’à partir d’observations ». KRACAUER, Siegfried, *Les Employés*, traduit par Claude Orsoni, Paris, Avinus, 1971, p. 33.

<sup>1178</sup> Estas premisas nos conducen al pensamiento, de que la práctica social, la realización comunitaria de la libertad, no se realiza en el vacío de una conciencia individual sino en el marco de una comunidad “histórico-concreta”.

<sup>1179</sup> KRACAUER, Siegfried, *Les Employés*, op. cit., p. 112.

existir una comunidad real para el debate, sólo crearía inconvenientes para los participantes con un acusado sentido crítico.<sup>1180</sup>

Las culturas homogéneas, las comunidades, las tradiciones cerradas no son la solución para asegurar por fuerza el entendimiento y la cooperación. Los agentes son, ante todo, ciudadanos titulares de derechos y de libertades que no han de estar restringidos por la comunidad.<sup>1181</sup>

No se requiere más que un grado de astucia primario para relacionar esta resistencia con la tradición de lo sublime. Este horizonte de lo común, históricamente cargadísimo e indefinidamente glosable, puede sin embargo, no ser, en algunos casos, más que la explicitación del punto de impotencia analítica en que se funda un determinado conocimiento de lo propio.

En este análisis se vuelca importante el juego de la construcción y destrucción de la individualidad. Por un lado, como la obtención de un placer simbólico, y por otro, como la fuerza creadora de una tensión irrefeneable de rechazo y falta de concreción.<sup>1182</sup>

Ahora bien, lo que saben los narradores es que el todo silencia, pero es necesario hablar de esta contradicción. Esa necesidad es obra del deseo, que es una ignorancia activa. Pues se puede saber lo que uno quiere hacer, pero no lo que uno quiere (ya que sencillamente, saber es un verbo factivo: no se sabe del futuro).<sup>1183</sup>

Asociar uno u otro lado a alguna sociedad definida, pasa necesariamente por el engaño, aunque en la mente de todos están clichés y exámenes preconcebidos, en donde “somos” es sinónimo de sociedad individualizada y sabia.<sup>1184</sup>

---

<sup>1180</sup> Conocemos demasiado bien la presión que los grupos ejercen sobre los individuos (valorando las obras del cópuls), para que éstos renuncien a sus libertades, e incluso su integridad personal.

<sup>1181</sup> LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa , *Ética y literatura*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 227.

<sup>1182</sup> CANCLINI, G., Néstor, *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.

<sup>1183</sup> PIERA, Carlos, *Contrariedades del sujeto*, Madrid, Visor, 1993, p.75.

<sup>1184</sup> PARRY, Benita , *A materialist critique*, op. cit., p. 14

Ellos son los portadores de presencias extrañas, indicadores de la existencia de espacios de vacío, aquellos en donde las armas culturales se transforman en objetos de palo sin valor de acción social -son las diferencias culturales que siente un inmigrante dentro de la comunidad mayoritaria- (Chiellino, 2001).

La literatura de los pueblos colonizados, desplazados o inmigrantes puede ser un vehículo para superar formas de pensar tradicionales y explorar nuevas formas de identidad.<sup>1185</sup> Las diferencias culturales que siente un inmigrante dentro de la comunidad mayoritaria están, más allá de lo que el lenguaje puede fácilmente expresar, son presencias extrañas, que no son del todo visibles en la cultura dominante.<sup>1186</sup>

En la exploración de nuevas formas de identidad los errores pueden llegar tan lejos que sirven para demostrar que las ideas abstractas de los pueblos colonizados o inmigrantes, llenan un gran depósito de bellos conocimientos, que son olvidados una vez que abandonan el vientre de su madre tierra. Algunos de estos conocimientos poseídos en el útero territorial, pueden escaparse cuando se podía haber tenido necesidad de ellos, y nunca después volverán a ser aprendidos.<sup>1187</sup>

Hay cierta idealización de determinadas zonas geográficas que en ocasiones, organiza el conocimiento de manera que resulte complaciente para el imaginario propio<sup>1188</sup>. En resumidas cuentas, occidente y lo no-occidental no pueden plantearse como antónimos, porque de hecho los dos mundos se entrelazan en un espacio inestable de criollización y sincretismo. En este sentido, el mito de Occidente y el mito de Oriente forman los dos lados de un mismo signo colonial (Said, 1979: 239).

Sería interesante lograr este punto de partida, para llegar a una comunidad diversificada. Algo así, como que tras cada desastre se adivina una recomposición de territorios de comprensión y hospitalidad, en donde la culpabilidad del caos sea

---

<sup>1185</sup> KOMI KALLINIKOS, Christina, *Digressions sur la metropole*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 117.

<sup>1186</sup> BHABHA, Homi, *The location of culture*, London, Routledge, 1994 p. 328.

<sup>1187</sup> ALBALADEJO, Tomás, « Migración y representación literaria », en BAÑÓN, Antonio, y FORNIELES, Javier, (eds.), *Manual sobre Inmigración y Comunicación*, San Sebastián, Tercera Prensa, 2008.

<sup>1188</sup> KOMI KALLINIKOS, Christina, *Digressions sur la metropole*, op. cit., p. 61.

admitida por la comprensión de un poder muy simple, y por la dolorosa estupefacción cotidiana de la centralidad cultural.<sup>1189</sup>

Sus razones tienen aquellos que aconsejan huir de la censura y el elogio, así, siempre les es esforzado por demostrar la inocencia del devenir y probablemente querer lograr así el sentimiento de la irresponsabilidad completa; liberarse pues, del elogio y la censura, de todo hoy y todo antes, para perseguir los fines que se relacionan con el futuro del colectivo.<sup>1190</sup>

Un futuro en donde ciertos conceptos deben estar claros. Separatismo y etnocentrismo son dos cosas distintas. Cualquier grupo puede ser etnocéntrico, ya que ve el mundo a través de la propia cultura (Chiellino, 2000). Pero ver el mundo a través de la cultura de uno no es necesariamente separatista, ni tampoco es separatista simplemente darse cuenta de las diferencias físicas o culturales, o destestar a miembros concretos de un grupo o incluso que no le gusten a uno los rasgos culturales de grupos específicos (Said, 2004: 33).

Lo que es separatista es estigmatizar la diferencia para justificar una ventaja injusta o un abuso de poder, sea la ventaja o abuso de tipo económico, político, cultural o psicológico.<sup>1191</sup> La improvisación no estará presente, el prodigio instantáneo no sirve, todo lo contrario que pasa con la literatura, ya que como creación o arte, se aparta del pensamiento en evolución, si es necesario, en aras de una misión catalizadora.<sup>1192</sup>

En lo que conforma las costumbres de un país, en lo que el ordenamiento jurídico de un país, en lo que es la constitución política de un país (Ensaio sobre a lucidez), en todo ello existe un determinado espíritu, que sin embargo no se refleja adecuadamente en conciencia subjetiva individual alguna. En esa medida, el tal efecto

---

<sup>1189</sup> SARLO, Beatriz, Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930, Buenos aires, Nueva visión, 2003, p. 241.

<sup>1190</sup> NIETZSCHE, Friedrich, Estética y teoría de las artes, trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Alianza, 2004, p. 65.

<sup>1191</sup> Ibid., p.41.

<sup>1192</sup> BACKÈS, Jean-Louis, Musique et littérature. Essai de poétique comparée, Paris, P.U.F., 1994, p. 266.



es en efecto el espíritu objetivo, un espíritu que abarca a todos, sin que ninguno de “nosotros” posea frente a él una libertad superior.<sup>1193</sup>

### 3.7.1. Una cuestión de apariencias.

Cuando los individuos fracasan en convivencia (como en el ejemplo de Ensaio sobre a lucidez), el ser aparece como la profundidad de la disimulación en la cuál él se hace fracaso personal. Cuando la disimulación aparece, convertida en apariencia, hace desaparecer todo, pero de este todo ha desaparecido el aspecto más individual.<sup>1194</sup>

El grupo posee sus propias aspiraciones, pero cuáles son las del sujeto, no dentro de esa comunidad, sino igualmente las suyas propias. La manifestación de esta subjetividad, dotada de un doble aspecto, integra y introduce en escena a la vez al sujeto en el acto de enunciación.<sup>1195</sup>

Debe pues el sujeto abarcar la tarea de conquistas culturales<sup>1196</sup> sometién dose a un proceso de captación de la realidad, o fijarse más bien en cambios expresivos literarios o de comportamiento cercano del otro. No parece difícil de conseguir si nos guiamos por la siguiente aseveración:

La théorie éthique a affecté la société et elle est parvenue jusqu'à l'homme ordinaire par le passé : il n'y a aucune raison de penser qu'elle ne peut pas le faire dans l'avenir.<sup>1197</sup>

La espiral que lleva las esperanzas del imaginario cultural es un motivo abierto y dinámico, no se trata de una visión mecanicista, más bien una interpretación simbólica del mundo, una fuerza capaz de sobrepasar la monotonía estéril del eterno retorno y del desperdicio de energía propio<sup>1198</sup>. Ella es la esfera universal de una

---

<sup>1193</sup> GADAMER, Hans-Georg, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en VATTIMO, Gianni (coord.), La secularización de la filosofía, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 95-96.

<sup>1194</sup> KOMI KALLINIKOS, Christina, Digressions sur la metropole, op. cit., p. 231.

<sup>1195</sup> CANCLINI, G., Néstor, Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad, op. cit., 1989.

<sup>1196</sup> THOMPSON, John, EASTHOPE, Anthony, Contemporary poetry meets modern theory, London, Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 106.

<sup>1197</sup> MURDOCH, Iris, L'attention romanesque, Paris, La table ronde, 2005, p. 269.

<sup>1198</sup> MANDELBROT, Benoît, Les objets fractals, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 31.

temporalidad que integra el ciclo a devenir y garantiza una permanencia del ser a través de sus fluctuaciones.<sup>1199</sup>

Todos los pueblos tienen un efecto de espiral, de tornado que viene arrasando, en la búsqueda de nuevas maravillas, en forma de significados sociales de valor, amenazantes, competitivos y creativo (Canclini, 1989).

Pasa que en este ciclo también existen fuerzas de contención que laminan con suficiencia este testimonio competitivo y, es ahí, en donde el sujeto formula miradas microscópicas a su sensibilidad,<sup>1200</sup> y el ser parece trocarse como a través de una lupa de muchos aumentos.<sup>1201</sup>

Una de las actitudes más frecuentes es hasta el momento la conjunción de culturas nacionales y extranjeras, si se hace abstracción de la concepción estrecha de saberes marcados regionalmente y la producción de objetos teóricos, indicadores del efecto destructor de las relaciones interculturales (Panikkar, 2006).

Bajo esta observación, el texto ficcional asume las funciones próximas de aquellas del texto teórico si es interpretado como una imagen en movimiento en la cuál el enlace metafórico produce enlaces conceptuales. Repensar la tradición cultural de manera a colocarla en una posición diferenciada en relación a la tradición extranjera constituye uno de los puntos fundamentales.<sup>1202</sup>

Gracias a la exploración de la otredad, se puede llegar al impulso y al antimisticismo, cobrando su verdadera esencia y entidad. La exploración del otro<sup>1203</sup> se verifica en la exploración de los propios orígenes creativos, los cuáles oscilan entre la tensión que provoca el centrar su cosmovisión en uno mismo o en el otro.<sup>1204</sup>

---

<sup>1199</sup> GARCIA MÉNDEZ, Javier, Los pasos perdidos de Alejo Carpentier. De la palabra a la parábola, Paris, Ellipses, 2002, p. 163.

<sup>1200</sup> SAUVADET, Thomas, Je t'aime, je te hais, Livre du mois, n° 179, février, 1999. URL: [http://www.scienceshumaines.com/articleprint2.php?lg=fr&id\\_article=15277](http://www.scienceshumaines.com/articleprint2.php?lg=fr&id_article=15277)

<sup>1201</sup> BLANCHOT, Maurice, Espace littéraire, Paris, Gallimard, 1955, p. 344.

<sup>1202</sup> RODENBACH, Georges, Bruges-la-Morte, Bruxelles, Labor, en Actas del I Coloquio internacional "Literatura y espacio urbano", Alicante, Fundación cultural CAM, 1986, p. 61.

<sup>1203</sup> LAVOU ZOUNGBO, Victorien, Mujeres e indios. Voces del silencio, op. cit., p. 43.

<sup>1204</sup> GIL IRIARTE, María Luisa, Debe haber otro modo de ser humano y libre, Huelva, Universidad de Huelva, 1997, p. 75.

Lo interesante es que esta exploración no pase por ningún período de frustración, que no haya despertado ninguna calamidad, que disponga de capacidad inventiva, que abrace el convencimiento ideológico.<sup>1205</sup> O que nos lleve a una nada.

Una nada como objetos existentes, todo como transidos por el desafío de una monumención, de una preparación a la alerta que exceda a cualquier dato y recuse cualquier explicación. Las explicaciones, como los sistemas y las concepciones, las filosóficas y los trabajos intelectuales, pretenden valer como respuestas a la nada.<sup>1206</sup>

Esta nada presenta asimismo al sujeto como un ser que intuye la acción del entorno<sup>1207</sup>, el cuál determina a su vez sus propias carencias, y nutre y moviliza el estamento inicial del sujeto dotándolo de plenitud de acción social.<sup>1208</sup>

Interpretar con prudencia la recepción de teorías (de uno u otro bando) es una de las posiciones que permiten producir un pensamiento original, en contraste y en diálogo con la cultura extranjera. El reconocimiento de nuestra alteridad hace posible la reflexión sobre el estatus del otro, pudiendo llegar a acabar con los permanentes conflictos, pero siempre actuando de interlocutor de otras culturas.<sup>1209</sup>

La cristalización entre una elección individual, y el camino hacia una alienada libertad, que al mismo tiempo dependa de la propia decisión, se transforma en un hogar de búsqueda identitaria, un paradigma de vida secreta, sin divisiones, tal y como vemos:

But we are in fact always multiple and contradictory subjects, inhabitants of a diversity of communities, constructed by a variety of discourses and precariously and temporarily sutured and the intersection of those subject positions.<sup>1210</sup>

---

<sup>1205</sup> SAID, Edward, *Cultura e imperialismo*, op. cit., p. 477.

<sup>1206</sup> LYOTARD, Jean-François, *Moralidades postmodernas*, op. cit., p. 121.

<sup>1207</sup> GARCIA MÉNDEZ, Javier, *Los pasos perdidos de Alejo Carpentier. De la palabra a la parábola*, Paris, Ellipses, 2002, p. 163.

<sup>1208</sup> SAID, Edward, *Cultura e imperialismo*, op. cit., p. 105.

<sup>1209</sup> MURDOCH, Iris, *L'attention romanesque*, Paris, La table ronde, 2005, p. 19.

<sup>1210</sup> THOMPSON, John, EASTHOPE, Anthony, *Contemporary poetry meets modern theory*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 167.

Así, a través de las dificultades de cierto desorden interior, entre la agitación atmosférica y las conversaciones de geografía urbana, puede alcanzarse un aspecto observador de la urbe, en donde las cosas en realidad siempre son más complejas de lo que aluden.<sup>1211</sup>

El individuo se esfuerza por someter la curva del ser, difícilmente calculable, al inmóvil polígono que atraviesa sus puntos fijos morales, rompiendo una y otra vez en ángulos nuevos la rectitud de nuestros postulados sin conseguir aún así la correspondiente curva (Canclini, 1989).

Puede ser que la vida interior tenga tal necesidad de firmes puntos de referencia, igual que el pensamiento; pero, éstos, como ideales, nos han conducido a un punto en que ya casi no se puede continuar, pues como sabe cualquiera, para acercar un ideal a la realidad hay que imponerle tantas restricciones y proscripciones que se queda ya casi en nada.<sup>1212</sup>

Si bien predecir no es posible en “nuestra” ciencia, lo que sí podemos es dar explicaciones de la realidad cambiante, dinámica y versátil a la que se enfrenta el individuo,<sup>1213</sup> tanto en sus desplazamientos territoriales, como en sus “enclaves sedentarios”. La inmigración es una de esas realidades con un dinamismo, trayectoria y consecuencias, suficientemente importantes como para abordarla desde la cercanía intercultural.<sup>1214</sup>

Pese a las diversas valoraciones sobre la dificultad que los estudios interculturales puedan o no tener, para poder establecer muestras suficientemente representativas capaces de realizar comparaciones entre diferentes culturas (Degregori, 2008; Sieglin, 2008).

---

<sup>1211</sup> GILPIN M., George, The art of contemporary english culture, London, Macmillan, 1991, p. 110.

<sup>1212</sup> MUSIL, Robert, Ensayos y conferencias, Madrid, Visor, La balsa de la medusa, 1992, p. 105.

<sup>1213</sup> Una realidad llena de contradicciones: «[...] Il faut donc en conclure que si des gens comme nous vivent dans la contradiction, ils ne sont pas les seuls, et que ceux qui les accusent d'utopie vivent peut-être dans une utopie différente sans doute, mais plus coûteuse à la fin ». CAMUS, Albert, Actuelles. Écrits politiques, op. cit., p. 122.

<sup>1214</sup> BURKE, Kenneth, The Philosophy of literary form. Studies in Symbolic Action, Berkeley, University of California Press, 1967, p. 253.

Sea como sea, la interculturalidad define menos un campo comparativo en el que se contrastan entidades cerradas ya constituídas, que un campo interactivo donde esas entidades se constituyen y acceden a la conciencia de sí mismas y a su propia identidad, pues: “las culturas se constituyen y diferencian en tanto comunican entre ellas” (Sánchez Parga, 1997: 117)

## Conclusiones.

Hay en el punto de partida de este último capítulo, un intento, esto es, el nombrar y definir un aspecto más de la interculturalidad, otra realidad, que se refiere a las “imágenes” que la interacción entre las partes y elementos que integran el sistema social puedan llegar a producir y transmitir en sus múltiples interacciones y manifestaciones.

Desde la básica acción social, pasando por las estructuras, sistemas o cualquier otra forma social, todas tienen esa característica intrínseca e innata, la cuál a su vez se externaliza y desarrolla al ponerse en interacción dentro de su entorno, mundo o universo.

Sin que ello justifique su total validez, la alusión al concepto de interculturalidad, se basa, entre otras cosas, en su proximidad y cohesión con otros conceptos, estudios y campos afines. Más bien puede que el problema sea el de discernir y no entremezclar la configuración de imágenes sociales con cualquier otro aspecto o parte conformante.

Esta geografía introspectiva a la que nos referimos no solamente se compone de un territorio físico, sino que trasciende el propio espacio psíquico al estar integrada por acontecimientos y personas y ser celadora e inspiradora de historias.

En todos estos casos, la manera más tangible de llegar a comprender el término de territorialidad es, precisamente, cuando se tiene que exteriorizar dicho conocimiento o concepto extraído de los múltiples procesos interactivos en el seno conformador de la realidad social-intercultural.

En este horizonte, hemos abarcado con deseo de un mayor conocimiento, una entramado de términos complejos, que presuponen un marco híbrido que tiene que ver con la mezcla cultural. ¿Por qué busca el individuo reflejarse en caracteres diferenciales?. ¿Intenta demostrar que los destrozos emocionales no deben ser factores dominantes en su vida?.

En “los sentimientos defensivos hacia los otros,” intentamos dar cuenta de la tarea de captar la realidad correctamente, una pluralidad indefinida de reglas dentro de un espacio limitado. Al hilo de diferentes convenciones de representación identitaria, o funciones que hagan posible trazar entre los discursos una línea de corte representacional-no representacional que sea la que encauza correctamente los significados hacia el otro, representados de la manera más exacta posible.

Todo pensamiento y reflexión nacen de una experiencia, pero una vez que este pensamiento es transmitido al otro, entonces puede volverse una ideología, si aquel que se apropia de este pensamiento no se apoya en su propia experiencia personal y, al mismo tiempo, encarna valores que le permiten ejercitarse en el camino de la búsqueda de un espacio común.

Para esto, conviene apoyarse en una filosofía, como la experiencia intercultural, la\_cuál hemos demostrado como supera la lógica de la razón y se inscribe en otra lógica que nosotros podremos calificar puntualmente, de lógica del corazón. Ciertamente, estas experiencias son todas diferentes, una vez que son personales, pero provienen de lo que hay de más profundo en cada uno, es decir, del ser *lui-même*.

Y la experiencia intercultural, más que primordial en aquel que la experimenta, puede presentarse al otro de una manera no primordial. Sin embargo, una comprensión de lo que es primordial chez l'autre es posible a través de la empatía: aquello que viene del corazón habla al corazón. A este nivel, la búsqueda de un “espacio común” resulta fácil, incluso si no se consigue fácilmente.

Es cierto, al hablar de espacio, también estamos hablando de fronteras, de un mundo abierto más allá de las fronteras. No estamos pensando en las murallas que

separan ciertos países, sin dejarlas totalmente a un lado, más bien en toda clóture impuesta en el nombre de la diferencia: nacionalidad, raza o sexo. Ir más allá de las fronteras no supone únicamente una cuestión geopolítica, sino una actitud fundamental del ser.

El grado de desarrollo político y la madurez de convivencia que las sociedades han alcanzado, pueden ser evaluadas a partir de la práctica de la interculturalidad. La exposición en torno a la justificación de sus distintas acepciones negativa, transitoria y activa implica la necesidad de su coherencia interna, a partir de argumentaciones de tipo lógico y analítico, lo que permite dilucidar sus razones. Así también la complejidad, dificultad y los límites cuando se les relaciona con las funciones que han tenido, tienen o habrán de tener.

Se puede aceptar la idea de que la comunidad es un bien intrínseco porque forja la identidad individual, proporciona un contexto significativo de elección y provee bienes como la lengua y la cultura, pero el valor de la comunidad reside en la importancia que le otorga el individuo, en la consistencia de los valores empleados, dentro de un espacio propicio y adecuado a una relación entre los hechos y su autonomía.

Esta idea, fundamental para entender el proceso de construcción y legitimación de las identidades supranacionales del pensamiento europeo contemporáneo, tiene una presencia definitiva en el compromiso desarrollado en “hábitos de civilización”, siempre unificando la perspectiva de valores que expresan la relación del individuo con el espacio, en donde de alguna manera, no es más que un elemento entre otros.

Por esta razón, en “nuevos espacios de libertad”, nos interesamos en la opción de convivencia en grupo que se fundamenta sobre la práctica de un mismo espacio, distinguiendo diferentes actitudes posibles de correlación de la pertenencia a un grupo social de este tipo: el comportamiento humano que deriva de eso es el del conocimiento del otro, propio, visceral, a través de un vaivén de entendimiento de ida y vuelta.

Buscamos profundizar en una forma grupal, que fundamenta su “dominio espacial” en su propia recreación, » en la práctica de un mismo espacio: aquel que ata al individuo a la sociedad en la que vive, al mundo de su cultura y, que contribuye a su integridad.

Esta última lectura permite, identificar las formas de evocación de un clima de cercanía, más frecuentemente evocado que una acción colectiva lejana. Un clima de familiaridad evocado a veces (por el empleo del pronombre “nosotros”), intentando diversificar sus usos.

Es por ello que, en “cuadros de colonización en un marco de desarrollo común,” retomamos un “nosotros” identitario, esto es, una entidad colectiva que surge como única, por un lado y, ploteiforme, por el otro.

Después, nos hemos dedicado a identificar otras maneras en las que el reconocimiento del “nosotros” de la familiaridad que une dos miembros de un grupo se traduce en actos. Cuando el individuo dibuja una versión mejor de sí mismo, se incluye en el cuadro la evolución de esa mejor versión a partir de nuestro actual, mediante un proceso en el que la actualización de dichos valores ha jugado un papel adecuado.

El mundo de la naturaleza, el del tiempo y el espacio, está hecho con datos objetivos e independientes de su voluntad, y el individuo no es en él más que un elemento entre otros. El mundo de la cultura es un mundo que él mismo ha creado y del cual será siempre el centro, un mundo egocéntrico y antropocéntrico,<sup>1215</sup> pues; su cultura es la encarnación de los valores (de los deseos, de las esperanzas, de los temores) de una sociedad.

En esta perspectiva florece el desplazamiento. Y lo hace a modo de colectividad que no se corresponde a el conjunto de personas que se desplazan en el mismo momento a la escala de una aglomeración, sino más bien, a las personas que retoman el mismo itinerario que la persona que busca el encuentro, la cuál plantea un

---

<sup>1215</sup> TODOROV, Tzvetan, *Crítica de la crítica*, op. cit., p. 110.



aprendizaje basado en aprender a descubrir lo diferente, a producir otra concepción transnacional de la ciudadanía que, permita “ser otro en varias patrias”, que atraviesa los mismos espacios y utiliza los mismos equipamientos, sea en el momento del desplazamiento o no.<sup>1216</sup>

Ahora bien, en este contexto de movimiento, la naturaleza es comprendida por el individuo como un instrumento para alcanzar el objetivo atribuido a la acción. La interacción específica social, es decir la relativa a las relaciones del individuo en movimiento con otra persona, incluso más que con el espacio, no escapa a esta regla.

La interculturalidad tal y como la hemos planteado, responde de este modo a una motivación existencial. No hay texto cerrado ni identidad estable, ambos giran en torno a lo que ya existe e influyen a los que están por venir (como indicábamos en los capítulos anteriores). Consideramos que esta tercera parte cumple la misma función, siempre desde una opción espacio-territorial y, sirve de precedente para demostrar que es fructífero pormenorizar las recurrencias intertextuales en las obras de varios autores.

---

<sup>1216</sup> Esta “colectividad” nos enlaza directamente con la obra de Magris, *Danubio*, como relato de un viajero, en la medida en que el desplazamiento es en sí misma una acción planificada. Presenta un motivo y unos destinos más allá del simple movimiento.

## CONCLUSION PARTIELLE.

Au terme d'une étude au cours de laquelle nous avons tenté de mettre à l'épreuve des notions comme « intertextualité », « mémoire », « différence », « frontière », « conflit », etc., il nous semble que certains traits majeurs apparaissent clairement, rendant légitime à la fois le rapprochement de trois auteurs parmi les plus grands du XXe siècle, et une interprétation de leurs oeuvres sous l'angle de la profonde remise en question des caractères à la fois traditionnels et unitaires de la recherche interculturelle.

Certes, les oeuvres de José Saramago, Claudio Magris et Albert Camus ont été longuement méditées et approfondies par de nombreux critiques et penseurs, et nous sommes convaincue que nous ne faisons qu'apporter une petite pierre à cet édifice. Néanmoins, même lorsque tout paraît avoir été déjà dit, des perspectives un tant soit peu nouvelles peuvent donner une orientation inédite à la recherche. Du moins tel est notre espoir.

Ce qui nous a frappé depuis le début, c'est le rapport que les trois écrivains instaurent entre l'existence humaine et l'écriture, sous la forme d'une création de fictions à forte connotation autobiographique, rapport qui vise à être une analyse de la réalité dans son ensemble, ou mieux, du conflit entre réalité et représentation.

Et si pour Saramago la vision foncièrement pessimiste qu'il nous livre de l'homme trouve sa raison dans la mobilité et l'inauthenticité de la catégorie psychologique et formelle du moi, construction sociale et symbolique par excellence, Camus, pour sa part, entraîne le lecteur dans un rapport que l'on pourrait qualifier de micro-analytique, à la découverte d'un type de personnage dont la prise de conscience ne cesse d'être trouble et ambivalente.

Le mouvement caractéristique de ces personnages est de se replier sur eux-mêmes pour faire face à leur détresse. Dès lors s'installe un climat d'incompréhension et d'incommunicabilité qui prend différents aspects au cours des récits.

En dépassant une lecture purement épisodique des romans, il apparaît clairement que dans la démarche des trois auteurs, il y a cette volonté de laisser croire illusoirement aux personnages qu'ils agissent librement, alors que tous leurs actes subissent l'influence, le regard et parfois le jugement des autres. L'autre ou l'étranger, autant de termes qui évoquent la pluralité et même la dispersion du sujet, comme si l'Un était toujours hanté par l'altérité, menacé d'inconsistance.

Ce travail se veut une confrontation entre trois auteurs dont l'analyse tourne principalement autour d'un personnage central, un personnage-pivot en quelque sorte, qu'ils ont toujours voulu construire en tant que sujet fuyant la société, certes, mais également reflétant d'une certaine façon un autre aspect de cette même société.

Paradoxalement, nous avons constaté que sa construction ne peut passer qu'à travers cette société hostile et contraignante. Donc, ce travail a été mené du point de vue d'une question précise soulevée par les trois auteurs, à savoir la question de l'interculturalité et de la construction du personnage, mettant en lumière le jeu infini des faux-semblants, les apories et les impasses de cette construction.

À une époque où la déconstruction, voire le déclin de la fonction-personnage sont mis en avant aussi bien par les philosophes que par les théoriciens du roman, il semble important d'arriver à le reconstruire et à lui redonner une place dans l'atmosphère romanesque, mais c'est aussi la vérification d'une impossibilité qui se fait jour, d'où le caractère dialectique des oeuvres que nous avons étudiées.

Au bout de leur travail d'écriture et de leur effort d'élucidation, Camus et Saramago laisseront le lecteur dans un dilemme apparemment sans issue : faut-il vivre en essayant d'ignorer les questions soulevées par leurs personnages ou doit-on se détacher du monde et vivre en tant que spectateur.

Plutôt que des héros romanesques, leurs personnages sont des « figures » qui symbolisent l'état d'esprit qui anime l'être humain en cette fin de XXe siècle et au commencement du XXIe, où l'on observe un certain déclin de la rationalité, allant de pair avec une problématisation du rôle et de la place de l'individu dans le monde.

Dès lors, les personnages sont imaginés et représentés sous des aspects souvent paradoxaux, dans une atmosphère générale particulièrement pessimiste, si pessimiste veut dire impossibilité de concevoir l'existence humaine sous l'éclairage d'un espoir ou d'une transcendance.

C'est toute la puissance d'une figure nouvelle de la psychologie, liée aux découvertes psychanalytiques, celle de la frustration, de l'inadéquation entre désir et réalisation, projet et factualité, qui au contraire s'y manifeste.

Le point important, donc, où les personnages de Camus et Saramago se rencontrent, est leur fonction de révélateurs d'une incompatibilité entre l'individu, la société et le monde. Ce sont des individus atypiques, dont le caractère premier est le désengagement par rapport à l'existence, causé par un certain essoufflement, à l'image d'un agonisant pressé de quitter le monde des vivants.

Essoufflés de vivre une existence qui ne semble pas leur appartenir, puisque le décalage entre eux et le monde s'élargit de jour en jour, ils semblent avoir atteint le point de non retour. À la fois « victimes » de l'organisation aliénante de la société humaine et de leur propre lucidité, ils se « déconstruisent » eux-mêmes jusqu'à rejoindre le néant sur lequel débouchent toutes choses vivantes.

L'existence n'a aucun sens, donc aucune certitude, et la seule chose qui leur apparaît comme vraie, mais d'une vérité énigmatique et insondable, c'est la mort. Dans cette perspective, chaque personnage cherche un moyen de pouvoir cohabiter avec cette conscience malheureuse.

Cependant, c'est là justement que se situe le danger, car à force de vouloir tout expérimenter et dépasser toutes limites, l'individu finira par se retrouver seul face à son esprit, qui se posera encore des questions auxquelles il ne trouvera, la plupart du temps, point de réponse, sur l'être et sur le monde.

La recherche de la vérité, ou de ce que l'on croit telle, ne donne pas forcément accès à la vérité, mais à une puissance aveugle et meurtrière. La guérison serait, paradoxalement, la pure et simple disparition du genre humain. Naturellement, ces deux « allégories » (de Saramago) ont l'une et l'autre leur revers humoristique et leur charge salutaire, dans la mesure où, étant écrites, elles prouvent par l'absurde que l'écriture peut encore avoir ce pouvoir d'exorcisme de la réalité la plus insoutenable, par sa capacité à se faire la voix polyphonique relatant le jeu infini de l'expérience.

Alors la folie, la maladie, l'échec pourraient être les moyens de cette exploration ; le naufragé de la vie trouverait refuge dans l'incohérence de ses actes et de ses paroles, dans un univers clos où il serait le seul maître. Dans le chaos de son existence, qui, finalement, retrouverait toute la fluidité du vivant. C'est en introduisant l'intersubjectivité dans l'éthique de la pensée, c'est-à-dire en acceptant de frotter son propre système de certitudes à celui d'un autre, dont on reconnaît chez Magris l'existence et la valeur, que l'on peut sans doute éviter ce type de dérive.

Nous pouvons donc penser, à travers ces images contradictoires et très complexes qui peuplent son oeuvre, que Claudio Magris découvre des zones de la conscience humaine obscures mais explorées par sa propre intuition et qui l'auraient dotée d'une sorte de sagesse suprême sur les mystères de l'existence. Il s'agirait d'une découverte du sens tragique de la vie humaine et de la vanité de toute lutte contre les forces du destin.

L'écrivain envisage son oeuvre comme un espace de transformation permettant à l'être « le passage d'une dimension à l'autre de lui-même ». Cette mutation est

rendue possible par le biais de manifestations communément admises comme négatives (ravisement, douleur, folie...) mais qui, dans son univers, fonctionneraient comme révélateurs. État de détachement absolu de soi-même, où l'être humain abandonnerait pour toujours « la gangue d'une royauté individuelle » et se fonderait dans le Tout du monde.

Ce que nous avons voulu faire, c'est construire nous aussi notre propre créance avec cohérence, selon l'éthique même dont il nous a semblé que témoignait l'oeuvre interculturelle. Et la cohérence à laquelle nous avons cherché à frotter la nôtre, et sur laquelle de plus nous avons pris largement appui, est celle que Saramago, Magris et Camus nous donnent à voir à travers l'oeuvre qu'ils ont édifiée.

Comprendre Camus, c'est appréhender sa cohérence, soit pour elle-même — et c'est en quoi consiste proprement l'interprétation—, soit pour en faire le soubassement d'une autre créance, celle que l'on construit à partir de cette compréhension même.

Mais même si cette étude n'est pas une interprétation générale de Camus, notre réflexion n'aurait pas été la même si, sur tel ou tel point, notre compréhension de ce que dit Camus avait été autre. Or, notre lecture du texte camusien est discutable sur différents points. C'est pourquoi il nous a semblé utile de répertorier les principaux sujets à propos desquels nous divergeons par rapport à ce qu'en disent quelques grands commentateurs de la pensée camusienne.

Cet exercice est évidemment extrêmement limité : d'une part parce que nous n'avons retenu qu'un tout petit nombre de commentateurs et seulement quelques-uns de leurs écrits, et d'autre part parce que nous ne prétendons absolument pas à l'exhaustivité même au regard de ces quelques textes.

Il soulevait des questions qui nous préoccupaient, questions aussi primordiales qu'existentielles, dans la mesure où elles traitaient des sujets tels que le malheur de l'individu moderne, la fuite du temps, le sens de la vie et de la mort.

C'est précisément la coexistence de ces sentiments contradictoires, que tout individu connaît, qui a retenu notre attention. En d'autres termes, il nous est apparu que ce qui domine dans notre existence, comme dans l'oeuvre camusienne, c'est l'absurdité de la vie et son inanité et non pas le sentiment de certitude et de bonheur préposé dont nous n'aurions plus qu' à nous saisir.

Le lecteur, auquel nous soumettons notre créance, soulèvera peut-être des objections sur tel ou tel point, incohérent, soit au sein même de la créance à laquelle il appartient, c'est-à-dire la nôtre, soit par rapport à sa propre créance. Mais au fond, notre travail n' aura présenté quelque intérêt, au-delà du fait qu'il a permis de construire notre propre créance, que s'il peut contribuer un tant soit peu au renforcement de la cohérence du lecteur.

Cette réflexion libre ne nous paraît pas toutefois trahir l'esprit de la thèse interculturelle, car l'interprétation que nous faisons de celle-ci — et cette fois il s'agit bien d'une interprétation — est qu'il appartient à chacun de penser par lui-même et de construire sa propre créance, si possible de la manière la plus cohérente possible.

## REFLEXIONES FINALES.

Sin aspirar aquí a ofrecer una solución definitiva para el “mencionado dilema”, vamos a procurar al menos dibujar una propuesta de síntesis y reconsideración que pueda servir de guía para no perderse en la multitud de caminos entrecruzados que encontramos en el seno de la interculturalidad.

En un principio, de lo consultado y recopilado, se puede llegar a la conclusión que el término de “imagen intercultural” aplicado a la realidad literario-social no está abordado ni explicitado como tal dentro de la teoría social. Dicho concepto definido en la presente tesis responde perfectamente tanto a los planteamientos teóricos afines de otras ciencias (filosofía, antropología, psicología, historia o sociología).

Tras los ejemplos explicitados y la parte empírica sobre la que se ha trabajado, creo que se ha demostrado la relación unívoca de “nuestro concepto” con la realidad literaria a la que pertenece, de la que forma parte y conforma a la vez. Todo lo cual supone corroborar una de las hipótesis de esta tesis doctoral: explicitar la existencia y definición de las imágenes interculturales conformantes de la realidad literario-social.

Este replanteamiento ha de partir necesariamente de una premisa pragmática, esto es, debe tener presente ante todo lo que puede ser aplicable y provechoso en el contexto específico del trabajo comparatista. Y la única vía para detectar qué es lo rentable para unos análisis intercultural-comparatistas que aspiran a obtener resultados serios sólo puede consistir en nuestra opinión en la revisión concienzuda de lo que se ha ido practicando hasta ahora.

Hemos usado esquemas contrapuestos al hablar de “valores”, ya que consideramos que la interculturalidad quiere decir el reconocimiento de los valores



profundos de las otras culturas.<sup>1217</sup> Conocer un poco más otra cultura significa, para cada uno como individuo, replantearse la propia cultura, cambiar de esquema de valores.

Y es que los valores de cada grupo social se transmiten a través de la educación, en estrecha relación con las costumbres y las normas, y través de mecanismos simbólicos como la literatura. De ahí surge un nuevo vínculo entre expresión literaria e interculturalidad.

Situándonos en la pluralidad de la cultura contemporánea, la literatura no es sólo una manifestación de los valores estéticos sino una forma de praxis que imprime una forma determinada a la cultura (materialidad de la cultura), exigida ya no por una necesidad práctico-utilitaria que busque la transmisión de valores morales o políticos, forjando una determinada identidad cultural, sino por una necesidad humana de expresión y comunicación, una conciencia dialógica que plantea las inquietudes y los anhelos de los distintos grupos humanos de convivencia.

Nos encontramos pues, diferentes actuaciones que materializan la interculturalidad, aún cuando exista un vacío entre la conciencia lógica (la ciencia del ser) y la conciencia ética (lo que se debe llegar a ser), cuya raíz se encuentra en la naturaleza de la temporalidad, la conciencia del pasado, presente y futuro, de lo real y lo ideal.

Por su parte, la figura del autor se compone de diversas facetas que hemos sucesivamente distinguido: el autor es una identidad que se fundamenta sobre un nombre y una actividad, pero es también, simultáneamente, el creador de una obra literaria, una persona histórica y una figura memorable.

El autor convertido en personaje de ficción, gana una apariencia literaria muy desenvuelta que le ofrece un efecto de existencia importante, una vez que se le coloca muy cerca de una posición intermedia, en la frontera de la ficción y la realidad.

---

<sup>1217</sup> Esta idea tiene su origen en la siguiente afirmación: "La sociedad intercultural sólo puede servir si integra los distintos valores profundos de las distintas culturas". COMÍN, Toni (coord.), *La Interculturalidad que viene. El diálogo necesario*, op. cit., 1998, p. 124.

Sin embargo, sea cual sea el ángulo de observación escogido, constatamos la presencia de un movimiento negativo que progresa hacia el eclipse del autor: este es reemplazado en el récit por un sucedáneo con nombre e identidad inciertas, un bartleby del cuál la presencia ficcional se borra mientras que se revela su infamia.

El recuerdo de una figura autorial plena y acomplida persiste en la ficción como un status fuera de espera de la cuál los personajes presentan una forma degradada de manera que sería inexacto decir que el autor ha desertado definitivamente del espacio ficcional, a pesar la muy fuerte negatividad que le abrazaba.

Así la interculturalidad y la literatura, como construcciones sociales basadas en las representaciones ideológicas y simbólicas hegemónicas de la sociedad, pueden ser modificadas en pro de la pluralidad.

Como hemos señalado a lo largo de este trabajo existen varios tipos de barreras, entre las que destacamos la acción del entorno, el reconocimiento de la alteridad y el estatus del otro. Y son estas últimas las que afectan de forma más importante a la cristalización de una elección individual, traduc  ndose en una mayor invisibilidad, claudicación y desempeño de roles tradicionales de la espontaneidad personal.

La expansión territorial resulta incompatible con un espacio de supervivencia en términos de reclusión o inmensidad, se produce una constante obsesión por el espacio, aquí se vinculan los límites del control o del conocimiento, pudiendo objetarse una capacidad de resistencia del individuo bajo condiciones extremas (Ensaio sobre a cegueira).

Estos parámetros de alejamiento inicial forman parte de la naturaleza de las relaciones culturales. Sin embargo, entre los muchos ámbitos que se inscriben en ellas, existen algunos en los que estos parámetros convergen y es posible colaborar. Este es el caso de la creación literaria expresada por los tres autores tratados durante el estudio, en donde la colaboración es posible, deseable y necesaria, aunque en ocasiones ellos participan de una existencia de extrañeza ideológica, sin dejar de recalcar las obsesivas redundancias existentes en el diálogo entre la literatura y lo social.

La literatura y la interculturalidad interactúan colocando la noción de cultura como sufridora de un cambio sustancial. Su espíritu jerárquico recubierto de ideas separatistas, se ve sobrepasado por la insólita construcción de una concepción del individuo deseoso de buscar una protección contra el mundo exterior guardando una actitud vigilante sobre el mero asentimiento.

El ámbito de la gestión de la diversidad, es el mejor conocedor de las necesidades de una pasividad cultural constitutiva de una estabilidad estereotipada, de ahí, la importancia de promover desde la creación literaria de frontera, las posibles mutaciones del estereotipo.

Este argumento sirve de límite fronterizo en el intento de desenmascarar la representación étnica de la comunidad, inmersa en una labor de espectador, en un intento de preparar la inevitable difusión de las relaciones culturales. Los autores del córpus, intercambian información en cuestiones de civilización a la hora de abrazar el instinto de comunidad, participando así de una existencia intercultural de extrañeza ideológica, sin dejar de recalcar las obsesivas redundancias existentes en el diálogo entre la literatura y lo social.

Insistir en exceso en este entretejido de explicaciones, por un lado, enfatiza la precisión de los estereotipos negativos, y por otro, recalca las contradicciones de la pluralidad cultural. Son trampas que se personalizan en cada uno (inexactas y auténticas), pero que no dejan de ser grandes barreras de voces culturales programadas.

Por lo tanto, podemos determinar la no referencia, no tratamiento y, en definitiva, desconfianza que del propio término de interculturalidad se ha tenido hasta el momento del término, constructo o concepto relativo a la ciencia de la realidad social y cultural, y que hemos convenido en denominar imágenes conformantes de la misma.

Y es que cada una de las obras que hemos estudiado, surge de una motivación particular que explica las recurrencias intertextuales existentes en ellas. Sin embargo,

sería un error concluir que no existen aspectos comunes entre ellas, como hemos ido exponiendo.

Precisamente en José Saramago, se configura la idea de “respeto mutuo” que es la piedra de toque del liberalismo político (planteado en *Ensaio sobre a lucidez*) . La existencia de diferentes concepciones acerca de lo que es bueno para cada individuo, propicia el diálogo, el conocimiento de la diversidad de verdades y la confrontación de opiniones, que más que debilitar las convicciones propias, las afirman. Con base en ello se cultiva la autodeterminación para alcanzar los modelos de vida que cada quien ha proyectado.

Así la tolerancia es el contenido moral, primero como base del respeto mutuo que posibilita escuchar y deliberar con los demás y, segundo, propicia el desarrollo de la autonomía individual. Poner de relieve su reivindicación, marca el despliegue libre de las capacidades de los individuos en las esferas pública y privada, aunque el respeto mutuo en cada ámbito, se debe ceñir al principio del daño.

Albert Camus, resalta que el valor de las opciones y la factibilidad de ser elegidas dependen del contexto en que se conciben y del valor que este contexto otorgue a la autonomía personal. Dichas opciones y, así la capacidad de elegir las, dependerán y estarán condicionadas por marcos culturales específicos según las distintas sociedades.

La posibilidad del desarrollo de la autonomía personal, pasa por un elemento central para la realización de una vida positiva: la pluralidad. Esto puede verse notablemente ampliado al contar con múltiples opciones, ya que con diferentes opciones pueden verse cumplidos muchos de los deseos del individuo o incluso motivar otros. Pero, independientemente de ello, lo que le da valía moral a la pluralidad es que incide en la formación y autorrealización personales.

Más bien, el ejercicio efectivo de la autonomía estriba en el desarrollo de la conciencia sobre su capacidad personal para reflexionar sobre sí misma, sus posibles decisiones y acciones a través de un proceso de evaluación crítica.

El desplazamiento es importante para la escritura de quien se desplaza y que, por tanto, escribe como sujeto de la representación literaria. Puesto que el sujeto puede representarse a sí mismo, situándose en la posición de objeto de su propia representación literaria.

Claudio Magris también nos recuerda como la literatura de viajes a lo largo de la historia ha venido situándose en uno de estos polos; por un lado, se la suele considerar como narratio vera o prosa literaria no ficcional; por otro, se prefiere leerla como ficción, para disfrutar sus aspectos novelescos.

Aunque son legítimas ambas lecturas, en la práctica se observa que los lectores de este tipo de textos generalmente no se concentran en un solo polo, sino que van de uno a otro; de modo que se establece una tensión entre los elementos referenciales y los imaginativos del texto, tanto en el momento de su producción como en el de su recepción.

De lo expuesto, resulta que la teoría moderna de los géneros posee ante todo un carácter descriptivo no basado en la idea de canon, sino en la de relativismo y mutabilidad de la forma, según las épocas históricas y las culturas que la expresan. Lo que conduce a inferir la posibilidad de la mezcla o amalgama de géneros, el surgimiento de nuevos géneros por adición o reducción de otros, la ruptura de límites en el número de géneros posible y hasta la posibilidad de que una obra puede situarse dentro de varios géneros; todas estas consideraciones substanciales para explicarse el funcionamiento de la literatura de viajes y, más concretamente la obra de Claudio Magris: *Danubio*.

Un mundo abierto más allá de las fronteras. Fronteras, ¿pero, de qué estamos hablando cuando usamos este término?. No estamos pensando en las murallas que separan ciertos países, (tampoco las obviamos por completo), pero a toda cerrazón impuesta en nombre de la identidad: religión, raza, casta, nacionalidad, entre otros. Ir más allá de las fronteras, no es solamente una cuestión geopolítica, más bien una actitud fundamental del individuo.

Este mundo debe ser indagado bajo diferentes ángulos, bajo diversas perspectivas. La elección de una filosofía política está ahí, pero existen otros sistemas de pensamiento aún por explorar afin de no quedar oprimido bajo este único yugo. La apertura más allá de las fronteras, exige una filosofía por encima de esta perspectiva política, que no busca ninguna justificación alguna en los sistemas existentes, sean los que sean.

Es cierto que las experiencias interculturales son todas diferentes, ya que son propiamente personales, pero provienen de lo más profundo, es decir, del ser *lui-même*. Y la experiencia intercultural, bien que primordial para aquel que la experimenta, puede presentarse en el otro de una forma no-primordial.

Dicho de otro modo, nos es necesario salir de la ideología por una espiral fenomenológica-hermeneútica, cada uno irá aprendiendo de la tradición aquello que le conducirá a una apertura, y reviviendo su propia existencia primordial “intercultural”.

La razón es muy sencilla, la narración de Albert Camus, resalta la construcción de un espacio en relación a la actividad de la escritura: espacio diegético y espacio filosófico. Desde esta perspectiva, comprenderíamos por qué se dice que el discurso narrativo contemporáneo ha vuelto la mirada hacia sí mismo, hacia su modo de producir y transformar los elementos ficcionales que lo constituyen, que su renovación estética se basa en la autorreflexión, en la autoconciencia, en la problematización de dualidades como realidad/ficción o escritura/lectura.

Estaríamos en condición de reconocer a una literatura que se ocupa de sí misma, que habla de sí misma, que ficcionaliza su proceso de producción y de recepción al duplicar su propio mundo representado, no sólo para recrear las narraciones, sino para indagar sobre los modos en que es posible la escritura.

De ese “valor” se deduce un movimiento infinito, que lo lleva a la simulación del encuentro consigo mismo; encuentro que en realidad no es con él sino del lenguaje con el lenguaje. Y es esta distancia que hay que recorrer la que afirma la ausencia, la imposibilidad de engendrar la palabra que pronuncia.

Esta interpretación, implica comprender que la hibridez que caracteriza a los textos del corpus, obedece a la apertura del relato hacia la reflexión filosófica. Podría decirse que en medio de la narración, que es el caso que me atrae, guarda reposo una dimensión propiamente argumentativa, filosófica, que tensa la escritura hasta que, por exigencia de la propia escritura, se rompen los límites de los géneros literarios y se permanece en una zona de frontera donde lo único que se enfrenta es la fugacidad del sentido de la palabra.

Lo que una comunidad llama “propio” no se corresponde en la realidad con lo totalmente conocido o entendido. De ahí que en la relación y el contraste con el otro se irá profundizando en lo “propio”.

En esta idea, se nutre de lo que podemos llamar “precariedad emocional personal”, ya que al acercarse al otro el individuo está optando por dejar de lado sus propias opciones culturales, no de una forma definitiva, sino temporal, ocupado en el entendimiento del otro, dejará (al menos inconscientemente) que exista esa precariedad en bien de un encuentro con el otro “inicial”, produciéndose una experiencia básica de convivencia o incitación a la convivencia en un sentido fuerte.

Sin querer entrar en este estudio únicamente en una consideración filosófica sobre la teoría y la práctica de la interculturalidad, nos hemos limitado a nombrar sobre todo aquellos rasgos cuyas implicaciones nos parecen más fundamentales para el cultivo de una praxis intercultural de corte literario.

Querer penetrar en la escritura de “nuestros” autores hacía inútil cualquier intento por distinguir sus fronteras. No se trataba de saber cuándo había literatura y cuándo filosofía, sino de algo más complicado y más fascinante.

Se trataba de observar el fenómeno de la escritura en su propio espacio y a partir de la descripción que en ella se iba desplegando, tratar de comprender la interpretación que tanto José Saramago como Albert Camus y Claudio Magris dan a la escritura (escritura que para ellos no puede ser más que escritura literaria) y, específicamente, la importancia que dan a las figuras que intervienen en la realización

de la escritura (literatura), lo cual implicaba indagar acerca del lugar que dentro del proceso en cuestión le otorgan al autor, al texto, a la obra y al lector.

La razón es muy sencilla, la narración de Camus resalta la construcción de un espacio en relación a la actividad de la escritura: espacio diegético y espacio filosófico. Desde esta perspectiva, comprenderíamos por qué se dice que el discurso narrativo contemporáneo ha vuelto la mirada hacia sí mismo, hacia su modo de producir y transformar los elementos ficcionales que lo constituyen, que su renovación estética se basa en la autorreflexión, en la autoconciencia, en la problematización de dualidades como realidad/ficción o escritura/lectura.

No obstante, cabe reconocer que con la idea de desarrollar una filosofía crítica trascendental los resultados para la ética camusiana son, por decirlo de alguna manera, un tanto ambivalentes: al mismo tiempo que con el criticismo los temas de la ética en general, y el de la libertad en particular, adquieren su fundamentación racional y objetiva, lo cierto también es que su formulación en términos de un estudio crítico de la razón en muchas ocasiones parece ocultar el sentido originario de la ética de Camus, es decir, la idea de una ética de la unidad con los fines de la humanidad.

Nuestra perspectiva de investigación de la obra camusiana ha tenido presente, además, las preguntas fundamentales planteadas de forma recurrente por el propio autor: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me cabe esperar?, y ¿Qué es el hombre?. Esta última pregunta conjunta las tres anteriores y refleja, desde nuestro punto de vista, la manera en que Camus delimita el dominio de la racionalidad práctica, su peculiaridad y primacía.

Destacamos también la idea de la dignidad humana como el contenido sustantivo que justifica y orienta a la ética camusiana en general. Con la idea de la dignidad de la persona el criterio de universalidad como criterio de moralidad adquiere sentido normativo: se trata no sólo del proceder que debe seguir la razón en tanto ordenadora, sino del punto de partida de toda reflexión que aspire a ser moral de forma.



En *L'étranger*, la libertad en tanto que causalidad de la razón práctica resulta en última instancia ser una facultad creadora a partir del individuo mismo. Con lo anterior Camus, al tiempo que reconoce que el mundo del hombre moderno no está gobernado ni por Dios ni por la causalidad mecánica de la naturaleza, afirma la centralidad de la persona en el mismo y su condición de libertad para pensar un mundo de acuerdo con su determinación moral.

Pero a pesar de que la Europa reflejada de lejos por Camus daba ya muestras de que el camino hacia la libertad no resultaría nada fácil (algo sobre lo que él mismo tuvo conciencia), cabe decir sin embargo que el propio Camus no alcanzó a prever la complejidad que pronto alcanzarían las sociedades modernas, la preeminencia que en ellas tendría el orden económico y cómo éste se desbordaría hasta penetrar en sus distintas esferas e incluso en las mismas relaciones humanas básicas instrumentalizándolas.

En esta tesis, además, hemos querido defender la vigencia de la ética para con la filosofía política, sobre todo cuando, como ocurre con la filosofía saramaguiana, se trata de articular conceptualmente los fines que la humanidad se ha dado a sí misma en una cierta etapa de su historia.

En la obra del propio José Saramago, en realidad los límites entre ambos ámbitos de reflexión parecen difuminarse. Se trata, al respecto, de nuestro punto de partida en esta reflexión pero, al mismo tiempo, de nuestra convicción sobre lo que debe ser y será la ética: una reflexión de carácter social sobre los fines del individuo.

En base a ello hemos podido comprobar que, lejos de integrar la complejidad ilimitada e inasequible del entorno que se plantea en una parte de sus postulados, muy al contrario, las imágenes interculturales conformantes de la realidad literario-social se integran, más bien, en la complejidad limitada y asequible del sistema del entorno que confiere el sentido y el significado de las cosas (y sino analicemos nuestros sistemas de comunicación, empezando por el lenguaje, en los que encontraremos la interacción de las imágenes interculturales en sus procesos conformadores).

En concreto, hemos podido constatar que éste se adapta o cumple perfectamente con las características y condiciones que están establecidas cuando hablamos de imágenes interculturales a nivel personal o en la comunicación.

La función de las imágenes interculturales que se producen en la construcción de la realidad literaria también se puede afirmar que es, por ontonomasia, la de transmitir una comunicación que no puede difundirse (o lo haría de manera más imperfecta) mediante otro medio.

Las imágenes interculturales de la realidad literaria-social también responderían a lo “decir algo más”, en base a tres variables explicitadas en la teoría existente: dispondrían de un código, que otorgaría un orden peculiar, una lógica; se situarían en un contexto, un escenario físico y simbólico; dispondrían de un espectador o espectadores que decodificarían su contenido o información.

Así mismo, las imágenes interculturales de la realidad literario-social dispondrían de determinadas reglas estructurales y de composición más o menos estables, similares y/o comunes. Es decir, que a pesar también de sus inabarcables formas de configuración y expresión, creo que se podría llegar a determinar un *modus operandi* similar, una base parecida o común denominador a todas estas imágenes en cuanto al proceso de su formación, función, manifestación, comprensión e integración.

Entre otras diferencias, porque precisamente la “imagen intercultural” se caracteriza por intentar compilar y reflejar lo mejor posible sus situaciones, sin servir eminentemente de defensa sino de utilidad para interaccionar lo más correctamente posible.

Tampoco la imagen intercultural está completada o se basa únicamente en las categorías sociales. Puntualmente es algo distinto, ya que no le hace falta nombrar ni clasificar sus elementos o componentes para que aquella se constituya o configure, existe por sí misma, sin tener que categorizar nada; si bien se ha visto que, al tratar el término o concepto de territorialidad, sí que se pueden entresacar paralelismos en cuanto a los procesos de configuración de ambos.

Si bien, como se ha dicho, en el caso de la territorialidad estamos hablando de un proceso psicológico con el fin de ordenar el entorno y, en el caso de la imagen intercultural, el objeto es eminentemente social y el fin primordial es descriptivo-adaptativo.

Como se ha señalado en el apartado correspondiente, tanto nuestro término de imagen intercultural como el de imaginarios literario-sociales responderían al contenido de aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social, y que hacen visible la invisibilidad literario-social.

Si bien, los imaginarios se refieren única y exclusivamente a representaciones colectivas; mientras que el término de imagen conformante de la realidad espacio-social se mueve en un continuum permanente de lo micro a lo macro y de lo subjetivo a lo objetivo.

Además, los imaginarios necesitan del tiempo, en cuanto a permanencia y duración, para alcanzar su carácter social; mientras que nuestro concepto de imagen intercultural se mueve libremente o no encorsetadamente dentro de la variable espacio-temporal.

Incluso, si hay una característica definitoria de las imágenes interculturales conformantes de la realidad espacio-social quizá sea, precisamente, su inmediatez, su casi e innata correlación con la realidad o entorno al que pertenecen, sea este presente, pasado o, incluso, futuro.

También se trata de un constructo, de un aspecto de dicha realidad que debe procurar ser también directo e interactivo, puesto que la información referenciada no siempre resulta válida para conformar este tipo de conocimientos o ideas sobre el objeto en cuestión, sea este persona o ente social.

En definitiva, un constructo que permite (ob)tener una información útil y eficaz, no exhaustiva ni profunda; sino más bien operativa sobre el aspecto de la realidad

social que nos interese definir o conocer. Sobre todo, se trata de un conocimiento operativo, ya que en la propia definición identificativa del término imagen intercultural está su carácter figural, directo, sensitivo, cognoscitivo, de situación o referencia pero que, ante todo, sirve para que la construcción de la realidad literario-intercultural se realice en estos niveles de un modo ordenado, pautado e interactivo.

Si además de las condiciones de que se puedan objetivar mediante la ciencia sociológica, añadimos otra característica definitoria de nuestro término, la que implica el propio concepto en sí de imagen en cuanto a interacción, reflexividad o reciprocidad.

Por tanto, no estamos hablando de un conceptos estáticos, más bien operativos, ágiles y dinámicos, en el sentido de que se contextualiza, deriva y pertenecen al propio proceso emisor-receptor que, por ejemplo, observamos en las relaciones personales o, más cercano a nuestra ciencia, en el denominado campo del interaccionismo simbólico.

Un constructo o configuración con un fuerte componente o característica externa, como su propio nombre indica; que se aprehende y desprende en las múltiples interrelaciones en el terreno de lo social, del que se nutre y conforma a la vez. Un concepto eminentemente descriptivo y definitorio del ente, objeto entorno o contexto al que pertenecen o pretenden describir.

Apuntamos para finalizar una serie de “opciones” que enlazan todas las facetas que hemos visto, y las enfocan hacia resoluciones o interrogantes de futuro:

- La opción a convertir la propia tradición en un itinerario seguro, conllevaría por su parte la consecuencia de precisar el momento anterior pluralizando la propia tradición cultural. Por lo que se entiende la exigencia de un diálogo interno que saque a la luz las alternativas que ha tenido la interculturalidad, y que nos enseña a verla más como una brújula para buscar el rumbo con los otros que como el itinerario que deben seguir todos, propios y extraños.
- La opción a decantar la identidad propia trazando fronteras entre, digamos, los que pertenecen a la misma área geográfica y los extraños, connotaría la consecuencia de deconstruir la ideología monoculturalista de la coherencia

identitaria para rehacer la identidad ajena desde la convivencia intercultural en términos de un proceso contextual y colectivo a la vez que, por eso mismo, se reconfigura continuamente.

- La opción a centrar y a centralizar la propia tradición en una esencia o sustancia que fungiría como el punto fijo de toda referencia identitaria, implicaría para la práctica de la interculturalidad la aceptación de su singularidad como su manera de entrar y de participar en procesos de transformación recíproca y, evidentemente, también la obligación de hacerse cargo de las mutaciones interculturales que ello implica para sus perfiles contextuales. De aquí, se desprende lógicamente, dicho sea de paso, el compromiso de transformar interculturalmente también la dimensión de organización estructural de lo propio.
- La opción al sincretismo como mezcla relativista y desazonadora llevaría a una práctica y elaboración teórico-intercultural que, sin militar doctrinariamente la identidad de su memoria, la confiesan en diálogo y con voluntad de transformación por la convivencia. En la convivencia pluralista e intercultural las tradiciones se transforman, pero sin disolverse en una síntesis carente de perfiles contextuales. Un mecanismo retrospectivo intercultural, por ser más universal, es al mismo tiempo más memoria de su memoria.
- La opción a ensanchar las “zonas de influencia” de lo propio, representaría para la interculturalidad la obligación de repensar y practicar su presencia en el mundo como elemento de convivencia en un proceso de relaciones en el que si hay influencia, es la influencia recíproca que resulta del fruir de las relaciones, a veces en convergencia y otras en divergencia, pero siempre en flujo relacional.
- La opción a la exaltación de la unidad sin más, llevaría en sí, la consecuencia de un discurso intercultural dispuesto a no cerrar el proceso de intercambio y de reconfiguración cultural y espacio-territorial en nombre de un estado de unidad que, más que equilibrar las diferencias de la pluralidad, lo que haga sea ordenarlas jerárquicamente y controlarlas (interculturalidad pasiva).

- Opción para la práctica anticipativa de un particular futuro, es decir, para la práctica contextual de las nuevas relaciones entre las culturas, significa el enfoque intercultural que los miembros de las distintas comunidades reaprenden a manifestar su identidad territorial desde la experiencia transformativa del desplazamiento, del éxodo, donde se crean espacios (de enlace) “transculturales” que no hacen olvidar el origen ni diluir el acento específico con que la herencia de la tradición propia carga la búsqueda intercultural, pero que sí debilitan la autoseguridad de cada camino particular y, con ello, contraen también sus posibles pretensiones de universalidad excluyente.
- Opción para entender que el “espacio literario” es una noción abarcadora que alude a la actividad de la escritura; a la escritura como proceso, como ejercicio y, en consecuencia, como “fenómeno”, es decir, como algo que “acontece”.
- Opción a saber que, en los marcos del espacio literario, escribir significa pasar del yo al él, con lo cual se subrayaban con insistencia los tres creadores que decidimos destacar.
- Opción a aceptar que en el espacio literario planteado por José Saramago, Claudio Magris y Albert Camus o, la paradoja de la imposibilidad (de alcanzar el origen de la obra) como única posibilidad (de la escritura) resulta ser, a la vez, el eje del pensamiento literario de estos escritores y la clave más seductora de la praxis de la escritura.
- Opción a comprender (por último), que la participación del lector en el espacio literario es la segunda exigencia de la obra. Que el lector no sustituye la presencia de la ausencia del autor. Uno y otro representan la imposibilidad y poder que dan movimiento a la obra y por cuyo movimiento deja de haber un punto fijo.

Estos elementos puestos en juego me permitieron intuir, que el espacio literario en tanto transformación de la experiencia en expresión literaria requería una segmentación, puesto que la experiencia propia no está delineada por la escritura creativa, sino por la lectura.

Hemos establecido pues, los diferentes vínculos, con el propósito de iluminar esa zona de confluencia de la interculturalidad y la literatura: Saramago-Camus-Magris, o mejor, filosofía-escritura-semiótica. A partir de una descripción panorámica, selectiva, de algunos puntos de los extremos que nos eran, hasta cierto punto, familiares, comenzamos a percibir que estos autores se han movido constantemente, ya hacia la lingüística, ya hacia la fenomenología, ya hacia la ontología.

El carácter no concluyente de esta investigación, no quiere decir que haya sido poco fructífera la indagación, sino que es inmensa la riqueza discursiva del tema tratado y, son aún muchos los caminos por explorar.

Sin embargo, creo que las diferentes dificultades planteadas se han salvado en alguna medida, mejor o peor. Desde su diferenciación con otros conceptos afines, pasando por su característica de la interactividad, o la forma que hemos dispuesto para analizar dicho constructo y su permeabilidad.

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA LITERARIA.

CORPUS DE ESTUDIO.

OTRAS OBRAS Y ESCRITOS DE LOS AUTORES DEL CORPUS.

### BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA.

ESTUDIOS SOBRE LOS AUTORES DEL CORPUS Y SU PRESENCIA EN LA LITERATURA.

ESTUDIOS ESPECÍFICOS SOBRE INTERCULTURALIDAD.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

### BIBLIOGRAFÍA LITERARIA.

CÓRPUS DE OBRAS ESTUDIADAS.

MAGRIS, Claudio, Danubio, Italy, Garzanti Editore, 1997.

SARAMAGO, José, Ensaio sobre a cegueira, Lisboa, Caminho, O campo da palavra, 1995.

-----, Ensaio sobre a lucidez, Caminho, Lisboa, O campo da palavra, 2004.

CAMUS, Albert, L'étranger, Paris, Gallimard, 2011.

OTRAS OBRAS Y ESCRITOS DE LOS AUTORES DEL CORPUS.

Albert Camus:

Chroniques algériennes (1939-1958), Paris, Gallimard, 1958.

Actuelles. Écrits politiques, Paris, Gallimard, 1950.

« La vie d'artiste », revue Simoun, n°8, 1953.

La Nouvelle Culture mediterraneenne, Jeune Mediterranee, n° 1, 1937.

Albert Camus- Jean Grenier, Correspondance, 1932-1960, Gallimard, 1981.

Claudio Magris :

L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna, Torino, Einaudi, 1984.

"Introduzione," Il processo, de F. Kafka, Milano, Mondadori, 1975, pp. IX-XLVI.

« Préface » dans RUNFOLA, Patrizia, Leçons de ténèbres, traduit par Gérard-Georges Lemaire, Paris, La Différence, 2002.

"Mitteleuropa: il fascino di una parola", Lettera internazionale, IV, n° 17, estate 1998, pp. 11-20.

"El Danubio pudo haber nacido en un canalillo de desagüe", El País, 11 de junio de 1992, p. 21.

"Tra Danubio e il mare," Quaderni della scuola italiana di Madrid, n° 4, giugno 1996, pp. 85-92.

El universo literario de Claudio Magris, edición realizada con motivo de las Jornadas sobre Claudio Magris, Murcia, 12, 13 y 14 de mayo de 2003, Fundación Cajamurcia, 2005.



José Saramago:

Palestina existe, Madrid, Foca, 2002.

“Iberismo y ficción histórica”, Discurso de investidura como Doctor honoris causa por la Universidad de Sevilla, Zaragoza, Ibercaja, 1992.

“Discurso de investidura de don José Saramago” en: Discursos de investidura como doctores honoris causa de don Eugenio Trías Sagnier y don José Saramago, Madrid, Imprenta de la Universidad Autónoma, 2007, pp. 61-70.

Pérégrinations portugaises, trad. par Geneviève Leibrich, Paris, Du Seuil, 2003.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA.

### ESTUDIOS SOBRE LOS AUTORES DEL CORPUS Y SU PRESENCIA EN LA LITERATURA.

ALBALADEJO, Tomás, “Laudatio de don José Saramago”, en: Discursos de investidura como doctores honoris causa de don Eugenio Trías Sagnier y don José Saramago, Madrid, Imprenta de la Universidad Autónoma, 2007.

ALLONI, Marco, La vita non è innocente. Dialogo con Claudio Magris, Adv. Advertising Company, 2008.

ARA, Angelo, MAGRIS, Claudio, Trieste, une identité de frontière, traduit par Marie-Noëlle Pastereau, Paris, Seuil, Coll. Le don des langues, 2008.

AVERSA, Ivonne, Claudio Magris: la escritura en la frontera, Cuenca, Eds. De la Universidad de Castilla la Mancha, 2004.

BAGOT, Françoise, Albert Camus. L'étranger, Paris, P.U.F., 1993.

BASTOS, Baptista, José Saramago: Aproximação a Um Retrato, Lisboa, dom Quixote, 1996.

CABIBBE, Giorgio, Il Danubio di Claudio Magris, Firenze, Le Monnier, 1987.

CHENEVAL, Francis, Europa als kulturelle Idee. Symposion für Claudio Magris, Baden, Nomos, 2010.

CONCEIÇÃO MADRUGA, Maria da, A Paixão segundo José Saramago, Porto, Campo das letras, 1998.

DADOUN, Roger, « Albert Camus, écrire juste, juste écrire : de l'indifference », in Albert Camus et les écritures du XXe siècle, Artois Presse Université, 2003.

DANIEL, Jean, Avec Camus, comment résister à l'air du temps?, Paris, Gallimard, 2006.

DE AZEVEDO, Cândido, A Censura de Salazar e Marcelo Caetano, Lisboa, Caminho, 1999.

DE LA RICA, Alvaro, Estudios sobre Claudio Magris, Eunsa, Pamplona, 2000.

DELAS, Daniel, « Une écriture étrangère : le coup de force pongien de l'incipit de L'Etranger », in Albert Camus et les écritures du XXe siècle, Artois Presse Université, 2003.

DEL RIO, Pilar, José Saramago, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1995.

DIEMAI, Abdelkader, Camus a Oran, Paris, Editions Michalon, 1995.

DUNWOODIE, Peter, Une Histoire ambivalente, le discours Camus-Dostoievski, Paris, Nizet, 1996.

DUPRÉ, Nathalie, Per un'epica del quotidiano. La frontiera in “Danubio” di Claudio Magris, Turin, Franco Cesati Editore, 2009.

- EVARD, Franck, Étude de "L'Étranger" : Albert Camus, Paris, Marabout, 1992.
- FOREST, Philippe, Camus : Etude de "L'Etranger," "La Peste," "Les Justes," "La Chute", Paris, Marabout, 1992.
- GÓMEZ AGUILERA, Fernando, José Saramago en sus palabras, Madrid, Alfaguara, 2010.
- GOVERNATORI, Licia, Claudio Magris: l'Ulisse contemporáneo, protagonista di una straordinaria avventura dello spirito: la sua opera dal 1963 al 1986, Milano, Sabaini, 1988.
- , Claudio Magris: l'opera saggistica e narrativa, Trieste, LINT, 1999.
- GRENIER, Roger, Albert Camus, soleil et ombre, Paris, Gallimard, 1987.
- GUERIN, J., Camus, Portrait de l'artiste en citoyen, Paris, Editions Francois Bourin, 1993.
- HAACKMAN, Antón, in AVIROVIC, Ljiljana, DODDS, John (eds.), Umberto Eco, Claudio Magris, autori e traduttori a confronto, Atti del Convegno Internazionale (Trieste, 27-28 novembre 1989). Udine, Campanotto editore, 1993.
- JARRETY, Michel, La morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran, Paris, P.U.F, 1999.
- LEVI-VALENSI, J., Albert Camus ou la naissance d'un romancier, Paris, Gallimard, 2006.
- MATHIEU-JOB, Martine, « D'Albert Camus a Rachid Mimouni: les enjeux d'une écriture allegorique » dans, Albert Camus et les écritures du XXe. siècle, Arras, Artois Presse Université, 2003.
- MATVEJEVIC, Predrag, "Tenemos una isla en común. Mis encuentros con Claudio Magris", Turia revista cultural, 2006, , pp.254-262.
- MOLINA, César Antonio, en DEL RIO, Pilar, José Saramago, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), 1995.
- MOURALIS, Bernard, « Edward W. Said et Albert Camus, un malentendu? », in Albert Camus et les écritures du XXe siècle, Arras, Artois Presse Université, 2003.
- PELLEGRINI, Ernestina, Epica sull'acqua. L'opera letteraria di Claudio Magris, Bergamo, Vitali & Moretti, 1997.
- PINGAUD, Bernard, Bernard Pingaud commente "L'Étranger", Paris, Gallimard, 1992.
- PONCET Charles, "Camus a Alger ", in Simoun, n° 32, 1960.
- SEIXO, Alzira, M., Lugares da ficção en José Saramago, Lisboa, Casa da moeda, 1999.
- SOUSA, Ronald W., Voz autoritaria y experiencia fascista. José Saramago, Madrid, del Orto, 2003.
- SOUTO PRESEDO, Elvira M., O romance português actual: uma literatura de autognose, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Tese de doutoramento, 1989.
- SPIQUEL, Agnes, SCHAFFNER, Alain, Albert Camus, l'Exigence morale. Hommage a Jacqueline Levi-Valensi, Paris, Le Manuscrit, 2006.
- TODD, Olivier, Albert Camus. Une vie, Paris, Gallimard, 1996.
- VINCENT, Elisabeth, « L'Étranger », Camus, Paris, Bordas, 1990.

#### ESTUDIOS ESPECÍFICOS SOBRE INTERCULTURALIDAD.

- ALSINA, Miquel Rodrigo, Comunicación intercultural, Barcelona, Gedisa, 1999.
- AMEIGEIRAS, Elisa (comp.), Diversidad cultural e interculturalidad, Prometeo, Buenos Aires, 2006.

- APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- ARDITI, Benjamín, *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000.
- ARFUCH, Leonor, *Identidades, sujetos y subjetividades*, Argentina, Prometeo, 2002.
- AUGÉ, Marc, *Non-lieux, Introduction à une Anthropologie de la Modernité*, Paris, Seuil, 1992.
- BALIBAR, Étienne, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2002.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.
- BASSNETT, Susan, « Beyond the frontiers of Europe : Alternative concepts of comparative literature », en *Comparative literature. A critical introduction*, Oxford UK/Cambridge USA, Blackwell, 1993, pp. 31-47.
- BOEHMER, Elleke, *Colonial & Postcolonial literature*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- BRES Jacques, DETRIE Catherine, SIBLOT, Paul, *Figures de l'interculturalité*, Montpellier, Praxiling, Université Paul Valéry, 2004.
- CANCLINI, G., Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- , *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- CHAKRAVORTY-SPIVAK, Gayatri, *The Post-colonial critic. Interviews, strategies, dialogues*, London, Sarah Harasym, 1990.
- CHIELLINO, Carmine, *Parole erranti. Emigrazione, letteratura e interculturalità. Saggi 1995-2000*, Isernia, Cosmo Iannone Editore, 2001.
- (Hrsg.), *Interkulturelle Literatur in Deutschland*, Stuttgart, Metzler, 2000.
- COMÍN, Toni (Coord.), *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario*, Barcelona, Icaria, 1998.
- COPANS Jean, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Paris, Armand Colin, 2005.
- CROS, Edmond, *La sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- DEGREGORI, Carlos, *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2008.
- ESQUIROL, Joseph M., *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Herder editorial, Barcelona, 2005.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Ecuador, Abya-Yala ed., 2007.
- FUKASAWA, Katsumi, « L'acceptation et l'exclusion de l'autre dans l'histoire française moderne », en NAKAJI, Yoshikazu, *L'autre de l'oeuvre*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), *L'imaginaire du texte*, 2007.
- GARCÍA NINET, Antonio, "La ética aristotélica: El problema de su fundamentación," en *Pensamiento, Revista de Investigación e Información Filosófica*, Madrid, vol. 57, núm. 217, enero-abril, 2001.
- GUILLEN, Claudio, "Tres modelos de supranacionalidad", en *Entre lo uno y lo diverso*, Barcelona, Crítica, 1985, pp. 93-121.
- , "Lo uno con lo diverso: literatura y complejidad", 1616, vol. 9, 1995, pp. 51-56.
- KING, Richard, « Culturas globales y/o locales », *Estudios*, 5, enero/junio, 1995, pp. 56-76.

MATVEJEVITCH, Predrag, *Epistolaire de l'autre Europe*, traduit par Mireille Robin et Mauricette Begic, Paris, Fayard, 1993.

MIRCEA, Eliade, *Imágenes y símbolos*, trad. de Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1979.

NUNES, António Manuel, "Um big-bang multidisciplinar", Leal Cunha, E., De souza, E. (eds.), en *Literatura comparada. Ensayos*, Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia, 1996, pp. 105-112.

PANIKKAR, Raimon, *Paz e Interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006.

-----, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, Barcelona, Herder, 2009.

POPE, Randolph D., « El sitio de Millington o acotaciones para la lectura intercultural », *Siglo XX/20th Century*, vol. 13, nº 3, pp. 41-48.

SAID, Edward, "Reflections on exile", en ROBINSON, Marc, *Altogether elsewhere: writers on exile*, Boston, Faber and Faber, 1994, pp. 137-149.

SCOLLON, R., *Intercultural communication*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1995.

SIEGLIN, Veronika, *Migración, Interculturalidad y poder*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.

SODRÉ, Muniz, *Reinventando la cultura. La comunicación y sus productos*, Barcelona, Gedisa, 1998.

SOUZA, Eneida María de, « Sujeito e identidade cultural », *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, nº 1, 3, 1991, pp. 34-40.

TÖTÖSY DE ZEPETNEK, Steven y GUNEW, Sneja, "Postcolonial literatures: A selected bibliography of theory and criticism", en *Canadian Review of comparative Literature*, vol. XXII, núms. 3-4, September/December, 1995, pp. 893-915.

URI IN, Dionyz, "Problems of interliterary communities", en *Theory of literary comparistics*, Bratislava, Publishing House of the Slovak Academy of Sciences, 1984, pp. 273-308.

VÁZQUEZ, F., *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*, Barcelona, Paidós, 2001.

WAHNON, Sultana, « The condition of exile in twelfth-century Judaic poetics », en McGuirk, B. & Millington, M., *Inequality and difference in Hispanic and Latin American cultures*, Lewinston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1996, pp. 33-50.

WALKER, Steven, « Extroverted deconstruction : An introverted reading », en Gillespie, G., Lorant, A., Van Peer, W., Ibsch, E., *Proceedings of the XIIIth Congress of the International Comparative Literature Association. The force of vision. Powers of narration. Literary theory*, 3º vol., University of Tokyo Press, Tokyo, 1995, pp. 458-467.

WHITE, Hayden, "Historical pluralism", *Critical Inquiry*, vol. 12, nº 3, 1986, pp. 480-493.

#### BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

ALBALADEJO, Tomás, « Mijail Bajtín: Poética / política y novela / sociedad. El problema de la representación (Notas en la literatura española) », en VAUTHIER, Bénédicte, y CÁTEDRA, Pedro, M., (edición al cuidado de): *Mijail Bajtín en la encrucijada de la Hermenéutica y las Ciencias Humanas*, Salamanca, Semir, 2003, pp. 191-211.

-----, "Migración y representación literaria", en BAÑÓN, Antonio, y FORNIELES, Javier (eds.), *Manual sobre Inmigración y Comunicación*, San Sebastián, Tercera Prensa, 2008.

ALTAMIRANO, Carlos (dir.), *Términos críticos de la sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

- ALVES, Ívia, « A literatura comparada nos anos 40 : a América e a Europa », Leal Cunha, E., de Souza, E., (eds.), *Literatura comparada. Ensaios*, Salvador, Editora da Universidade Federal de Bahia, 1996, pp. 97-104.
- ARISTÓTELES, *Poética*, ed. bilingüe, prólogo, trad. y notas de Antonio López Eire, Madrid, Istmo, 2002.
- AUERBACH, Erich, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. de I. Villanueva, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- BHABHA, Homi, *The location of culture*, New York and London, Routledge, 1994.
- BAJTÍN, Mijaíl, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. de Tatiana Bubnova, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- , *Teoría y estética de la novela*, trad. de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra, Madrid, Taurus, 1989.
- BALAKIAN, Anna, "Where is the garde of the avant-garde?", en Köpecki, B. & Vajda G. (eds.), 1980, *Actes du VIIIè congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée. Trois grandes mutations dans l'histoire des littératures de langues européennes*, 1º vol., Stuttgart, Kunst und Wissen-Erich Bieber, 1980, pp. 907-910.
- BARTHES, Roland., "La muerte del autor" en ARAUJO, Nara, y DELGADO, Teresa, *Textos de teorías y crítica literarias. Del formalismo a los estudios postcoloniales*, Cuba/México, Universidad de la Habana-Universidad Metropolitana-Iztapalapa, 2003, pp. 337-349.
- BAUDRY, Jean-Louis, *Nos plus belles idées*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2004.
- BERISTÁIN, Helena: *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Porrúa, 1992.
- BOURDIEU, P., *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/ CNCA, 1990.
- CAMPION, Pierre, *La littérature à la recherche de la vérité*, Paris, Seuil, 1996.
- CANDIDO, Antonio, *Literatura e sociedade. Estudos de teoria e história literaria*, São Paulo, Quatro editor, 2000.
- CARRON, Jean-Pierre, *Écriture et identité*, Paris, Ousia, 2002.
- CASSIRER, E., *Kant: vida y doctrina*, trad. de Wenceslao Roces Suárez, Madrid, F.C.E., 1993.
- D'ALAMBERT, Diderot, *Artículos políticos de la enciclopedia*, trad. de Joseph Monter y Marc Borràs, Barcelona, Altaya, 1995.
- ETIEMBLE, René, *Ouverture sur un comparatisme planétaire*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1988.
- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro, *La invención de una nación*, Buenos Aires, Manantial, 1995.
- FETSCHER, Iring, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- FOG OLWIG, Karen, HASTRUP, Kirsten (coords.): *Siting Culture. The shifting anthropological object*, London and New York, Routledge, 1997.
- FRANCO CARVALHAL, Tania, *Literatura Comparada no Mundo: Quesotes e Métodos*, Brasil, L&PM Editores, 1997.
- FUENTES, Carlos, *Le miroir enterré*, trad. par Jean-Claude Masson, Paris, Gallimard, 1992.
- GABILONDO, Ángel, *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Trotta, 2001.
- GADAMER, Hans-George, *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1991.

- GENETTE, Gerard, *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- GIGNOUX, Anne Claire, *Initiation à l'intertextualité*, Paris, Ellipses, 2005.
- GIFFORD, Henry, « The mind of Europe », en *Comparative literature*, London & Henley, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 30-43.
- JAMESON, Fredric., "Postmodernism and Consumer Society" en *Brooker*, pp. 163-179.
- JEUNE, Simon, *Littérature générale et littérature comparée. Essai d'orientation*, Paris, Lettres Modernes Minard, 1968.
- KRISTEVA, Julia, *Penser la liberté en temps de détresse, Thinking about liberty in dark times*, Le Séminaire du Prix Holberg, Bergen, 2004.
- , *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1993.
- , « La citation », *Revue des Sciences Humaines*, n° 196, 1984.
- LEAL CUNHA, Eneida, DE SOUZA Eneida Maria, *Literatura comparada. Ensayos*, Salvador, Editora da Universidade Federal de Bahia, 1996.
- LEBRUN, Jean-Pierre, *Un monde sans limite*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2004.
- LECERCLE, François, « Le paradoxe et le symptôme : Littérature et peinture », en *Perspectives Comparatistes*, Paris, Honoré Champion, 1999, pp. 231-255.
- LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, trad. Mariano Antolín R., México, Tiempo Contemporáneo, 1979.
- MARINO, Adrian, "European and world literature: A new comparative view", en GILLESPIE, G., LORANT, A., VAN PEER, W., Ibsch, E., *Proceedings of the XIIIth Congress of the International Comparative Literature Association. The force of vision. Powers of narration. Literary theory*, 3<sup>o</sup> vol., University of Tokyo Press, Tokyo, 1995, pp. 299-308.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, José Enrique, *La intertextualidad literaria*, Madrid, Cátedra, 2001.
- MENDOZA, A., *Literatura comparada e intertextualidad*, Madrid, ed. la Muralla, 1994.
- MESSAGE, Vincent, "Quand l'auteur n'est pas l'auctorialité chez Musil et Broch", *Acta Fabula*, Janvier 2008 (Volume 9, numero 1), URL : <http://www.fabula.org/revue/document3830.php>
- MILNER, Max, *Littérature et pathologie*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1989.
- MORIN, Edgar, *La méthode. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.
- MURCIA, Claude, « Dialogue : à propos de littérature et cinéma », en *Perspectives Comparatistes*, Paris, Honoré Champion, 1999, pp. 257-267.
- PAOLUCCI, Anne, *Comparative literary theory. New perspectives*, New York, Council on National Literatures, 1989.
- PAZ, Octavio, « Un inconnu de lui-même : Fernando Pessoa », *La fleur saxifrage*, traduit par Jean-Claude Masson, Paris, Gallimard, 1984, pp. 144-170.
- POULET, Georges, *La conscience critique*, Paris, José Cortí, 1979.
- PUGA, Cristina, PESCHARD, Jacqueline, CASTRO, Teresa, *Hacia la sociología*, México, Pearson educación, 1999.
- PULIDO TIRADO, Genara, *La literatura comparada: fundamentación teórica y aplicaciones*, Jaén, Universidad de Jaén, 2001.
- RICOEUR, P., *Teoría de la interpretación*, trad. Graciela Monges Nicolau, México, Siglo XXI, 1998.
- , *Del texto a la acción*, trad. Pablo Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI Editores, 1996.

- ROMERO LÓPEZ, Dolores, *Orientaciones en literatura comparada*, Madrid, Arco Libros S.L., 1998.
- RORTY, Richard, *Verdad y progreso*, trad. de Angel M. Faema, Barcelona, Paidós, 2000, p. 32.
- , *Contingency, irony, and solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- SAID, Edward W., *Humanism and democratic criticism*, London, Palgrave Macmillan, 2004.
- , *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1979.
- SEGERS, T., *Reception studies*, Bern, Peter-Lang, 1993.
- SEVCENKO, Nicolau, *Literatura como Missão*, São Paulo, Brasiliense, 1999.
- TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil, 1989.
- , *Crítica de la crítica*, trad. de José Sánchez Lecuna, Barcelona, Paidós, 2005.
- , *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, Paris, Seuil, 1981.
- TRÍAS, Eugenio, *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1984.
- URI IN, Dionyz, "The conception of world literature", en *Theory of literary comparatistics*, Bratislava, Publishing House of the Slovak Academy of Sciences, 1984, pp. 79-89.
- VALDÉS, Mario J., "The scope of Ricoeur's hermeneutical reflection on literature", en Konstantinovic, Z., y otros, *Proceedings of the IX th. Congress of the International Comparative Literature Association. Literary communication and reception*, 2º vol. Innsbruck, Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1980, pp. 95-99.
- VALERA, S., "Estudio de la relación entre el espacio simbólico urbano y los procesos de identidad social", *Revista de Psicología Social*, 12, 1997, pp. 17-30.
- WALZER Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, F.C.E., 2004.
- WELLERSHOFF, D., *Literatura y principio de placer*, Madrid, Punto Omega, 1976.
- WILLEMART, Philippe, *Au-delà de la psychanalyse: les arts et la littérature*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- WRIGHT, Elisabeth, *Psychoanalytic criticism*, London and New York, Routledge, 1993.